Giovanni Reale - Dario Antíseri

Historia de la filosofía

6. De Nietzsche a la escuela de Frankfurt



Síntesis
Análisis
Léxico
Mapas conceptuales
Textos





HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

GIOVANNI REALE – DARIO ANTÍSERI

6 DE NIETZSCHE A LA ESCUELA DE FRANKFURT





Las fotografías provienen del Archivo fotográfico de la Editrice La Scuola, con excepción de Agenzia Tout pour l'Image, 196; Arborio Mella, 29, 161, 541, 617, Ballarin, 387, Bettmann, 157; Bildarchiv Preussicher Kulturbesitz, 48, Centro Cultural Francés, 364, 420; Cívica Raccolta Stampe Bertarelli (Milán), 645, Effigie, 424, 634, Enciclopedia Italiana, 347, Farabolafoto, 17, 20, 27, 91, 209, 280, 355, 473, 525, 677, 694, 722, Fototeca Storica Nazionale, 480, Giacominofoto/Gilardi, 132; Giovannetti, 432, Giorcelli, 456, Grazia Neri, 649; "L'illustrazione italiana", 545; "Informazione filosofica", 366, 420, 683, Istituto Paolo VI, 608, Publifoto, 210, 559, 642, 665, Realy Easy Star, 699

Título original
Storia della filosofia VI
Da Nietzsche alla Scuola de Francoforte

Título traducido
Historia de la filosofía VI
De Nietzsche a la escuela de Frankfurt

Autor
Giovanni Reale – Dario Antiseri

Traducción
Jorge Gómez

ISBN
978-958-715-081-0

3a. edición, 2015
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 – *Fax:* 2444383
E-mail: editorial@sanpablo.co
www.sanpablo.co

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 17A No. 69-67
Tel.: 4114011 – *Fax:* 4114000
E-mail: direccioncomercial@sanpablo.co

BOGOTÁ – COLOMBIA

PRESENTACIÓN

Existen teorías, argumentaciones y disputas filosóficas porque existen *problemas filosóficos*. Así como en la investigación científica, ideas y teorías son respuestas a problemas científicos, de igual forma, análogamente, en la investigación filosófica las teorías filosóficas son intentos de solución para los problemas filosóficos.

Los problemas filosóficos, pues, existen, son inevitables e irreprimibles; involucran a cada hombre individual que no renuncie a pensar. La mayor parte de tales problemas no dejan en paz: ¿Existe Dios o sólo existimos nosotros, perdidos en este inmenso universo? ¿Es el mundo un *cosmos* o un *caos*? ¿Tiene la historia humana un sentido? ¿Si lo tiene, cuál es? O bien, ¿todo –la gloria y la miseria, las grandes conquistas y los sufrimientos inocentes, víctimas y victimarios– todo eso justamente será devorado por el absurdo, por el sinsentido? ¿El hombre es libre y responsable o sólo es un simple fragmento insignificante del universo, determinado en sus acciones por rígidas leyes naturales? ¿Puede la ciencia darnos certezas? ¿Qué es la verdad? ¿Cuáles son las relaciones entre razón científica y fe religiosa? ¿Cuándo podemos decir que un Estado es democrático? ¿Y cuáles son los fundamentos de la democracia? ¿Se puede obtener una justificación racional de los valores más altos?

Estos son algunos de los problemas filosóficos de fondo que conciernen a las opciones y al destino de cada hombre y con los que se cimentaron las mentes más excelsas de la humanidad, que dejaron en herencia un verdadero y propio patrimonio de ideas que constituyen la identidad y la gran riqueza de Occidente.

La historia de la filosofía es la historia de los *problemas* filosóficos y de las *argumentaciones* filosóficas. Es la historia de las *disputas* entre los filósofos y de los *erro-*

res de los filósofos. Es la historia de los intentos siempre nuevos de atacar asuntos que para nosotros son ineludibles, con la esperanza de conocernos siempre más a nosotros mismos y de hallar orientaciones para nuestra vida y motivaciones menos frágiles para nuestras opciones.

La historia de la filosofía occidental es la historia de las ideas que han informado, es decir, que han dado forma a la historia de Occidente. Es un patrimonio que no se ha disipado, una riqueza que no se ha perdido. Y justamente con tal fin, aquí *se explican analíticamente y se exponen con la mayor claridad posible* los problemas, las teorías, las argumentaciones y las disputas filosóficas.

Una exposición que intente ser clara y detallada, lo más comprensible en la medida de lo posible y que al mismo tiempo quiera ofrecer explicaciones exhaustivas, conlleva, sin embargo, un "efecto perverso", en el sentido que no rara vez puede constituir un obstáculo para la "memorización" del complejo pensamiento de los filósofos.

Esta es la razón por la cual algunos autores han pensado, siguiendo el paradigma clásico de la Uberweg, hacer preceder la exposición analítica de los problemas y de las ideas de los diferentes filósofos, por una síntesis de tales problemas e ideas, concebida como instrumento didáctico y ayuda para la memorización.

Se ha dicho con exactitud, en líneas generales, que un gran filósofo es el genio de una gran idea: Platón y el mundo de las ideas; Aristóteles y el concepto del Ser, Plotino y la concepción del Uno, Agustín y la "tercera navegación" sobre el leño de la cruz, Descartes y el "cogito", Leibniz y las "mónadas", Kant y el trascendental, Hegel y la dialéctica, Marx y la alienación del trabajo, Kierkegaard y el "individuo", Bergson y la "duración", Wittgenstein y los "juegos lingüísticos", Popper y la "falsación" de las teorías científicas, etc.

Pues bien, los dos autores de esta obra proponen un léxico filosófico, un *diccionario de conceptos fundamentales* de los diversos filósofos, presentados de manera didáctica completamente nueva. Si las síntesis iniciales son el instrumento didáctico para la *memorización*, el léxico fue concebido y elaborado como instrumento para la *conceptualización*; y ambos como la clave que permite entrar en los escritos de los filósofos y de darles interpretaciones que encuentren enganches más sólidos en los mismos textos.

Síntesis, análisis y léxico se unen, por lo tanto, a la amplia y meditada selección de los textos, pues los dos autores de la presente obra están profundamente convencidos del hecho que la comprensión de un filósofo se alcanza, de manera

adecuada, no sólo recibiendo lo que dice el autor, sino también lanzando sondas intelectuales en los modos y en las jergas específicas de la escritura filosófica.

Los autores, para la ejecución de este conjunto trazado, se inspiraron en precisos cánones psicopedagógicos para agilizar la memorización de las ideas filosóficas, que son las más difíciles de recibir: siguieron el método de llamada a algunos conceptos–clave, como a círculos, poco a poco más amplios, que van exactamente de la síntesis al análisis y a los textos. Tales llamadas, afirmadas y ampliadas de manera oportuna, ayudan, de modo bastante eficaz, a fijar en la atención y en la memoria los nexos fundantes y las estructuras que soportan el pensamiento occidental.

Se deseó igualmente ofrecer al joven, formado ya en el pensamiento virtual, tablas que representan sinópticamente *mapas conceptuales*.

Además, se consideró oportuno enriquecer el texto con toda una vasta y surtida serie de imágenes que presentan, fuera del rostro de los filósofos, textos y monumentos típicos de la disputa filosófica.

Se presenta, pues, un texto construido científica y didácticamente, con el intento de ofrecer instrumentos adecuados para introducir a nuestros jóvenes a que miren la historia de los problemas y de las ideas filosóficas como la historia grande, fascinante y difícil de los esfuerzos intelectuales que nos dejaron como don pero también como tarea, las más elevadas inteligencias de Occidente.

GIOVANNI REALE - DARIO ANTÍSERI

PRÓLOGO

La sencilla e incluso manida formulación de la sentencia "¡Dios ha muerto!" se ha convertido en un tópico ambiental de la filosofía y la cultura. Acaso es aquí, exactamente, donde ocurre la emergencia de la condición posmoderna y el pensamiento posmetafísico.

Y frente al desasosiego que produce tanto en el individuo como en la cultura este nuevo estado de cosas: ¿qué hacer? Una respuesta, irónicamente, podría ser el recurso mismo a Dios y decirle, según la enseñanza bíblica: "Sólo tú tienes palabras de vida eterna"; pero no todo pensar tiene que acudir allí. ¿Qué tal si se enfrenta el fenómeno de la presencia de la ausencia de Dios? Esto es, ¿cómo vivir y radicalizar la experiencia de un Dios Ausente, quien, precisamente, se manifiesta como "ido", "inalcanzable", "extraño" y, al cabo, como "radicalmente otro"?

Y en medio de la desorientación –sin Dios y, paulatinamente, sin ley–: ¿cómo hacer, día a día, un proyecto de *ciudadanía*?, ¿hacia dónde enfocar un proyecto científico?, ¿en dónde hallar las fuentes de la ética y de la moralidad?, ¿cómo orientar la política hacia el reconocimiento?, ¿desde dónde enunciar el dolor de las víctimas?

Queda la radicalidad de la *comprensión*. No sólo el ser, sino también el saberse "interpretante". Es la vida del lenguaje, la necesidad de su profilaxis, sus juegos; allí, al modo de un *giro hermenéutico* aparece como imperativo el *ser del comprender* como un *círculo* –que siéndolo, no es vicioso: es la forma de vida en la que quien interpreta se apodera de las posibilidades expresivas y lleva al límite la exposición del horizonte–.

De ser cierto que la filosofía es la transposición de la época en conceptos: es la emergencia de no sólo del lenguaje, sino del "lenguajear" la que caracteriza la época. Y el "giro lingüístico" no es sólo un acontecimiento teórico, sino la emergencia de formas de vida donde también lo relativo y el relativismo –propio del hablar, del comprender, del expresar– abarca por igual a la persona, a las culturas, al intercambio de las culturas.

Y, ¿qué queda de las formas de hacer filosofía?

En el centro mismo de la cuestión –que aparenta ser arcana; pero en realidad tan sólo proveniente de la Modernidad adyacente– se interroga por el *método*. Y también aquí vuelve y se experimenta el relativismo: *hermenéutica*, sí; pero también *análisis del lenguaje*; y, un espacio para *arqueología*, *genealogía* y *dialéctica*. Acaso todas ellas: ¿en diálogo –crítico, en unos casos; anuente, en otros– con la *fenomenología*? Y es que el todo de la experiencia, o sus partes, se *comprende* en tanto y en cuanto *fenómeno*. Y si hemos de reconocer que la fenomenología es como un río que se despliega en múltiples caudales que llegan a distintos puertos: cada uno de éstos toma su propia trayectoria y se nutre de otras fuentes y obtiene distintos resultados.

Más que nunca, cabe decir, "se reúnen los filósofos, pero no las filosofías". En sí todo parece ser, sin más, un estado absoluto de desorientación; de caos. Y, sin embargo, es cuando aparecen "ciertos y relativos absolutos": la pluralidad de las culturas –que se opone y supera el centrismo: eurocentrismo, fonocentrismo, etc.– con el consecuente diálogo intercultural; la presencia, en la lejanía, del Dios Ausente; la exigencia de método –que no éste o aquél, sino de estructuras de procedimiento– que dé "cuenta y razón" de lo que se dice, en el modo en que se dice, en su fundamento y en sus consecuencias; en sí, las exigencias de la ética. Así, pues, la época se puede describir como "errancia" –pero como la cuarta acepción de "errar": un andar vagando de una parte a otra, una "búsqueda sin término"–. Y el camino de un errante, tal, tiene en sí valor y sentido en cuanto parte de algún sitio y llega a otro, pasando por muchas estancias. Ése, en su propio "errar" –también en la primera acepción: en su no acertar– da en el blanco de sus propias búsqueda; y es no sólo posible, sino también necesario el disponerse a la comprensión. Acaso por primera vez en la historia: el respeto de la pluralidad y, al mismo tiempo, las exigencias de rigor conviven como una forma renovada de hacer filosofía.

Con el presente volumen, se quiere dentro de la *Colección Textos de Filosofía*, sugerir amablemente al lector un diálogo. Tiene este proyecto editorial no sólo la versión histórica y didáctica concerniente a este período en las manos de los dos autores, auténticos especialistas, sino que se cuenta dentro de la misma con la bien lograda compilación, publicada bajo el título *Filosofía Actual*. ¿Qué problemas lega esta filosofía a nuestro presente viviente?; ¿cómo ha sido recibida en las varias temáticas, vertientes y puntos de vista contemporáneos en filosofía lo que heredamos de la *filosofía posmetafísca*? Son, entre otras, las preguntas que se tienen como referentes en ese otro volumen.

La *Colección Textos de Filosofía* continúa así con la doble perspectiva de reconocer las fuentes prístinas del filosofar y de avanzar en el diálogo entre las versiones que sobre estos períodos han ofrecido tanto los especialistas europeos –italianos en este caso– como latinoamericanos.

DR. GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Director de la Colección Textos de Filosofía

Octava parte

LA FILOSOFÍA DESDE EL SIGLO XIX AL SIGLO XX

Sócrates fue una equivocación: toda la moral del perfeccionismo, incluida la cristiana, ha sido una equivocación.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Estamos abiertos a la posibilidad de que el sentido y el significado surjan sólo en el hombre y en su historia. Pero no en el hombre individual, sino en el hombre histórico. Porque el hombre es un ser histórico.

WILHELM DILTHEY

Ser superados en el plano científico [...] no sólo es nuestro destino, el de todos nosotros, sino también nuestro propósito.

MAX WEBER

El hombre ya no vive en un universo exclusivamente físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión hacen parte de este universo, son los hilos que forman el tejido simbólico, la enmarañada trama de la experiencia humana. Todo progreso en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza y afina esta red.

ERNST CASSIRER

Una hipótesis siempre está en prueba para una mente científica.

CHARLES S. PEIRCE

Cada error nos indica un camino que ha de evitarse, mientras que cada descubrimiento nos indica un camino que debe seguirse.

GIOVANNI VAILATI

Capítulo XIX

FRIEDRICH NIETZSCHE. FIDELIDAD A LA TIERRA Y TRANSMUTACIÓN DE TODOS LOS VALORES

Desmitificador de los valores tradicionales y profeta del hombre nuevo → § 1

√ Crítico despiadado del pasado y "desactualizado" profeta del futuro, desmitificador de los valores tradicionales y propugnador del hombre que aún está por venir, Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un pensador cuya obra ha dejado una huella decisiva. A los veinticuatro años fue profesor de filología en la universidad de Basilea. Allí hizo amistad con el famoso historiador Jakob Burckhardt. En este período conoce a Richard Wagner, en cuya obra musical veía Nietzsche el instrumento apto para renovar la cultura contemporánea. Sin embargo, muy pronto se separó tanto de Wagner como de Schopenhauer, cuya obra *El mundo como voluntad y representación*, Nietzsche había leído unos años antes.

En 1879 Nietzsche dejó la universidad por motivos de salud –pero también porque la filología no era su "destino"– e inició su peregrinación de pensión en pensión, entre Suiza, Italia y Francia meridional. En 1882 conoció a Lou Salomé, joven rusa de 24 años; se enamoró y quiso desposarla pero ella lo rechazó y se casó con Paul René, amigo y discípulo de Nietzsche. En 1883, en Rapallo, Nietzsche concibió la que es su obra más importante: *Así habló Zaratustra*, trabajo que terminó, mientras estuvo en Roma y Niza, dos años después. Creyó haber encontrado una morada satisfactoria en Turín. Pero el 3 de enero de 1889 cayó preso de locura y se arrojó al cuello de un caballo que su dueño golpeaba delante de su habitación. Confiado primero a los cuidados de la madre y luego a los de una hermana, Nietzsche murió el 25 de agosto de 1900, sin poder darse cuenta del éxito que estaban teniendo los libros que había publicado por su propia cuenta.

√ Fascinado con la lectura de Schopenhauer, Nietzsche vio la vida como irracionalidad cruel y ciega, destrucción y dolor. Y pensó que sólo el arte puede ofrecer al individuo la fuerza y la capacidad de hacer frente al dolor de la vida, haciéndo-

La tragedia ática une el espíritu dionisíaco y el espíritu apolíneo → § 2

le decir sí a la vida. El *nacimiento de la tragedia* es de 1872. En ella, Nietzsche sostiene que la civilización griega presocrática surge en una vigorosa aceptación de la vida, en una valiente exaltación de los valores vitales. Y considera que el secreto de este mundo griego es el *espíritu de Dionisos*: Dionisos es el símbolo de la fuerza instintiva y de la salud de una humanidad en pleno acuerdo con la naturaleza. El arte griego, sin embargo, debe su desarrollo no sólo al instinto dionisíaco, sino también al *apolíneo*: visión de sueño, sentido de la medida y de claro equilibrio. Y si lo apolíneo se representa en las artes figurativas lo dionisíaco se manifiesta en la música. Los dos instintos avanzan, uno junto al otro, "casi siempre en abierta discordia", hasta que "en virtud de un milagro metafísico de la "voluntad" helénica", aparecen acoplados, generando la obra de arte, tanto dionisíaca como apolínea, que es la *tragedia ática*.

√ Pero llega Eurípides, que busca eliminar de la tragedia el elemento dionisíaco a favor de los elementos morales e intelectualistas. Y surge Sócrates, con su desmesurada pretensión de dominar la vida con la razón. Se entra en plena decadencia. Sócrates y Platón son "síntomas del decaimiento, los instrumentos de la disolución griega, los pseudogriegos, los antigriegos". Sócrates –prosigue Nietzsche– "fue simplemente un gran enfermo". Hostil a la vida. Destruyó la fascinación dionisíaca. La racionalidad a cualquier precio es una enfermedad.

Sócrates y Platón son "pseudogriegos" y "antigriegos" → § 2

√ Contra la exaltación de la ciencia y de la historia, Nietzsche, entre 1873 y 1876 escribió las *Consideraciones intempestivas*. Strauss, Feuerbach y Comte son filisteos mediocres; Strauss, más exactamente, es "autor de un evangelio de cervecería".

Demasiada historia nos hace "dudosos e inseguros" → § 3

Nietzsche combate la *saturación de historia* y la *idolatría del hecho* (los hechos "son estúpidos"; sólo las teorías que los interpretan pueden ser inteligentes), y afirma que quien cree en el "poder de la historia" se hará dubitativo e inseguro, "no puede creer en sí mismo" y será entonces esclavo de lo existente, "sea un gobierno, una opinión pública, una mayoría numérica".

Nietzsche rechaza la *historia monumental* (la de quien busca en el pasado modelos y maestros) y la *historia anticuaria* (la de quien busca los valores sobre los cuales se fundamenta la vida presente) y es defensor de la *historia crítica*: es ésta la historia de quien juzga el pasado, buscando destruir los obstáculos que impiden la realización de los propios valores.

√ Nietzsche había dedicado a Wagner El *nacimiento de la tragedia*, viendo en él "su insigne predecesor en el campo de batalla". Mientras tanto, él maduraba su sepa-

ración de Wagner y de Schopenhauer, como atestiguan las obras *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882). Schopenhauer "no es sino el heredero de la tradición cristiana", es, justamente "el pesimismo de los que renuncian, de los que fallan, de los perdedores"; es, precisamente, el pesimismo resignado del Romanticismo, fuga de la vida. Y, por otro lado, Wagner, –Nietzsche debe admitirlo– no es ciertamente el instrumento de la renovación de la música; él –escribe Nietzsche en *El caso Wagner* (1888)–, "halaga todo instinto nihilista (budista) y lo camufla con la música, halaga cada cristiandad [...]". Wagner es una enfermedad: "*Est une névrose*".

Schopenhauer huye de la vida y Wagner "es una neurosis" → § 4

√ La separación de sus "dos maestros" implicó (o es paralelo a) la separación de Nietzsche del idealismo (que crea un "antimundo"), del positivismo (con su loca pretensión de dominar la vida con pobres trampas teóricas), de los redentorismos socialistas y del evolucionismo ("más afirmado que probado"). El desenmascaramiento no termina ahí. Y precisamente, en nombre del instinto dionisíaco, en nombre del sano hombre griego del siglo VI a. C. que "ama la vida", Nietzsche anuncia la "muerte de Dios" y lidera un decidido ataque contra el cristianismo.

Somos los asesinos de Dios → § 5

Dios ha muerto: "¡*Nosotros lo hemos matado; yo y ustedes*. Nosotros somos sus asesinos!". Hemos eliminado a Dios de nuestra vida; y, simultáneamente, hemos arrancado los valores que fundamentaban nuestra vida; hemos perdido los puntos de referencia. Esto equivale a decir que el *hombre viejo* desapareció sin que el *nuevo* haya llegado. Zaratustra anuncia la muerte de Dios; y sobre sus cenizas exalta la idea del superhombre, fusionado con el ideal dionisíaco, que "ama la vida y que, olvidando el 'cielo' volverá a la sanidad de la tierra".

√ Con el anuncio de la muerte de Dios, va juntamente la "*maldición del cristianismo*". Es muy cierto que Nietzsche está hechizado por la figura de Cristo; "Cristo es el hombre más noble". Pero el cristianismo no es Cristo. El cristianismo –se lee en el *Anticristo*– es una conjura "contra la salud, belleza, constitución exitosa, voluntad de espíritu, del alma, *contra la vida misma*". Esta es la razón por la que se impone la *transmutación de todos los valores*, de aquellos que "han dominado hasta hoy".

Transmutación de todos los valores → § 6-7

Nietzsche trata estos temas ampliamente en *Más allá del bien y del mal* (1886) y en *Genealogía de la moral* (1887). La moral de la tradición es la *moral de los esclavos*, de los débiles y los fracasados, quienes, pudiendo dar mal ejemplo, dan buenos consejos. Y estos buenos consejos, la moral, son fruto del resentimiento; del resentimiento contra la fuerza, la salud, el amor a la vida, la cual hace que comportamientos como el sacrificio y el sometimiento, sean virtudes. Y todo es jus-

tificado con metafísicas que, presentándose como objetivas, inventan "mundos superiores" para poder "calumniar y mancillar este mundo", reducido conscientemente a una apariencia.

√ Con la muerte de Dios, el desenmascaramiento de la metafísica y de los valores que dominaban hasta entonces, no queda *nada*: nos precipitamos en el abismo de la *nada*. Cuanto sucede no tiene *sentido*, no existen *totalidades racionales* que rijan, no hay *fines* consistentes. Caen "las mentiras de varios milenios" y el hombre queda solo y angustiado. Queda un mundo dominado por la voluntad de aceptarse a sí mismo, de *repetirse*. Esta es la doctrina del *eterno retorno*: el mundo que se acepta a sí mismo y se repite. Y a esta doctrina –que Nietzsche retoma de Grecia y Oriente– une su otra doctrina: la del *amor fati*: amar lo necesario, aceptar este mundo y amarlo. El *amor fati* es aceptación del *eterno retorno* y de la vida y, simultáneamente, anuncio del *superhombre*. El *superhombre* es el hombre nuevo que, rotas las antiguas cadenas, crea un *nuevo sentido* de la tierra; es el hombre que se sobrepasa a sí mismo, el hombre que ama la tierra y cuyos valores son la salud, la voluntad fuerte, el amor, la embriaguez dionisíaca. Este es el anuncio de (Nietzsche) *Zaratustra*.

El anuncio del superhombre
→ § 8-9

1. Vida y obra

Friedrich Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken cerca a Lutzen. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig. Allí leyó *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, lectura que dejó en el pensamiento de Nietzsche una impronta decisiva. Entre tanto, en 1869, con sólo 24 años, Nietzsche fue llamado a ocupar la cátedra de filología clásica en la Universidad de Basilea. Allí se hizo amigo del famoso historiador Jacob Burckhardt.

Su encuentro con Wagner también se realizó en este año, el cual, por esos días, vivía con Cosima von Bülow en Triebschen, en el lago de los Cuatro Cantones. Nietzsche se convirtió a la causa de Wagner, al que sintió como "su insigne precursor en el campo de batalla" y colaboró con él en la organización del teatro de Bayreuth.

En 1872, publicó *El nacimiento de la tragedia*. Entre 1873 y 1876 Nietzsche escribió las cuatro *Consideraciones intempestivas*. Mientras tanto, por motivos personales y por razones teóricas, rompió las relaciones con Wagner. Testimonio de tal ruptura se encuentra en *Humano, demasiado humano* (1878), donde el autor toma ahora distancias también con la filosofía de Schopenhauer.

Al año siguiente, en 1879, Nietzsche, por razones de salud, pero también por motivos más profundos (la filología no era su "destino"), dimitió a la enseñanza y comenzó su incesante peregrinación de pensión en pensión, entre Suiza, Italia y la Francia meridional.

En 1881 publicó *Aurora*: en esta obra toman cuerpo las tesis fundamentales de Nietzsche. En 1882 apareció *La gaya ciencia*: en ella el filósofo promete un nuevo destino para la humanidad. Escribió estos libros en Génova, donde tuvo también la oportunidad de escuchar *Carmen*, de Bizet, con la que se entusiasmó.

Igualmente, en 1882, Nietzsche conoció a Lou Salomé, una joven rusa de 24 años. Él creyó en ella y quería desposarla. Pero Lou Salomé lo rechazó y se casó con Paul René, amigo y discípulo de Nietzsche.

En 1883, en Rapallo, concibió su obra maestra: *Así habló Zaratustra*. Dos años después esta obra fue terminada durante su estadía en Roma y Niza. En 1886 publicó *Más allá del bien y del mal*. En 1887 editó la *Genealogía de la moral* y en el año siguiente compuso: *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos*, *El Anticristo*, *Ecce Homo*. Del mismo período es el escrito *Nietzsche contra Wagner*.

Leyó a Dostoievski y le pareció entonces que había encontrado una morada satisfactoria en Turín, "la ciudad que se ha revelado como *mi ciudad*". En Turín trabajó en su última obra, *La voluntad de poder*, que no logró terminar. En efecto, el 3 de enero de 1889, cayó presa de la locura y se arrojó al cuello de un caballo que era golpeado por su dueño delante de su residencia de Turín.

En un primer momento, fue confiado a los cuidados de la madre y, cuando ella falleció, a los de su hermana. Murió en Weimar, sumergido en las tinie-



Friedrich Nietzsche a la edad de veinte años. Nietzsche (1844-1900) fue un implacable crítico del pasado y "desactualizado" profeta de nuestros días.

blas de la locura, el 25 de agosto de 1900, sin haber podido darse cuenta del éxito que estaban teniendo los libros que había publicado por su propia cuenta.

2. Lo "dionisíaco", lo "apolíneo" y el "problema de Sócrates"

En Leipzig, como se dijo, Nietzsche leyó *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer y quedó fascinado, tanto que más tarde lo juzgó "un espejo en el cual vi [...] el mundo, la vida y mi propio espíritu".

La vida, piensa Nietzsche siguiendo a Schopenhauer, es cruel y ciega irracionalidad, dolor y destrucción. Sólo el arte puede ofrecer al individuo la fuerza y la capacidad de enfrentar el dolor de la vida, diciendo sí a la existencia.

Die

GEBURT DER TRAGÖDIE.

Oder:

Griechenthum und Pessimismus.

Von

FRIEDRICH NIETZSCHE.

Neue Ausgabe
mit dem Versuch einer Selbstkritik.

LEIPZIG.
Verlag von E. W. Fritzsch.

ontispicio de la obra *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche .ipsia 1872)

Y en *El nacimiento de la tragedia*, que es de 1872, Nietzsche trata de hacer ver que la civilización griega presocrática surge en un vigoroso sentido trágico que es aceptación ebria de la vida, vigor ante el destino, exaltación de los valores vitales. El arte trágico es un valiente y sublime sí a la vida.

Con esto Nietzsche desbarata la imagen romántica de la civilización griega. Sin embargo, la Grecia de la que habla Nietzsche no es la Grecia de la cultura clásica y de la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, sino la de los presocráticos (siglo VI a. C.), la de la tragedia antigua en la cual el coro era parte esencial, si no el todo.

Ahora bien, Nietzsche concreta el secreto de este último mundo griego en el *espíritu de Dionisos*. Éste es la imagen de la fuerza instintiva y de la salud, es embriaguez creativa y pasión sensual, es el símbolo de la humanidad en pleno acuerdo con la naturaleza.

Junto a lo dionisíaco, el desarrollo del arte griego está unido, según Nietzsche, a lo *apolíneo*, que es visión de un sueño, intento de expresar el sentido de las cosas en la medida y en la moderación, y que se expresa en figuras equilibradas y límpidas. "El desarrollo del arte está ligado a la dicotomía de lo apolíneo y lo dionisíaco, del mismo modo como la generación viene de la dualidad de los sentidos en constante lucha entre sí y en reconciliación meramente periódica [...]. Sobre sus dos divinidades artísticas (griegas) Apolo y Dionisos, se funda nuestra teoría de que en el mundo griego se da un tremendo contraste por su origen y por su fin, entre el arte figurativo, el de Apolo y el arte no figurativo de la música, que es propiamente el de Dionisos. Los dos instintos, tan diversos entre sí, van uno junto al otro, casi siempre en abierta discordia [...] hasta cuando, gracias a un milagro metafísico de la "voluntad" helénica, aparecen finalmente acompañados el uno con el otro y en este acoplamiento final generan la obra de arte, tanto dionisíaca como apolínea, que es la tragedia ática".

Sin embargo, cuando con Eurípides se intenta eliminar de la tragedia el elemento dionisíaco a favor de los elementos morales e intelectualistas, entonces la clara luminosidad en las confrontaciones de la vida, se transforma en superficialidad silogística: aparece Sócrates con su desmesurada pretensión de entender y dominar la vida con la razón y, con esto, llega la verdadera decadencia.

Sócrates y Platón son "síntomas de decadencia, los instrumentos de la disolución griega, los pseudogriegos, los antigriegos. "Sócrates –escribe Nietzsche– fue un equívoco [...]. La más fuerte luz del día, la racionalidad a cualquier precio, la vida clara, prudente, consciente, sin instintos, en oposición con los mismos, era una enfermedad diferente –y en modo alguno regreso a la "virtud", a la "salud", a la "felicidad". "Sócrates fue simplemente un gran enfermo". Fue hostil a la vida, "quiso morir". Dijo no a la vida; abrió una época de decadencia que también a nosotros nos aplasta. Combatió y destruyó la fascinación dionisíaca, precisamente aquello que ata el hombre al hombre, el hombre a la naturaleza y revela el misterio del uno primigenio. [Textos 1]

3. Los "hechos" son estúpidos y la "saturación de historia" es un peligro

El nacimiento de la tragedia fue escrita bajo el influjo de las ideas de Schopenhauer e igualmente, bajo el influjo de las de Wagner. Efectivamente, en Wagner, Nietzsche percibía el prototipo del "artista trágico", destinado a renovar la cultura contempo-

ránea. A Wagner dedicó *El nacimiento de la tragedia* y escribe al final de la dedicatoria: "Considero el arte como la tarea suprema y la actividad metafísica propia de nuestra vida, según el pensamiento del hombre al que quiero dedicar esta obra como a mi insigne precursor en el campo de batalla". En todo caso, apenas aparecida, la obra de Nietzsche, aunque defendida por Wagner y Erwin Rohde, fue atacada violentamente en nombre de la *seriedad de la ciencia filológica*, por el ilustre filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, quien escribió: "No tengo nada que ver con el Nietzsche apóstol y metafísico" y lo acusó de "ignorancia y escaso amor por la verdad".

Nietzsche entonces, entre 1873 y 1876, escribió, contra la exaltación de la ciencia y la historia, las *Consideraciones intempestivas*. Aquí, el viejo hegeliano D. F. Strauss, junto con Feuerbach y Comte, pasó a ser la encarnación de filibusterismo y mediocridad: él, "autor de un evangelio de cervecería", es el hombre querido e inventado por Sócrates. Al mismo tiempo, Schopenhauer es exaltado, como precursor de la nueva cultura "dionisíaca".



Fotografía de Nietzsche en compañía de su madre

En esta obra, Nietzsche combatió también la que él llamó *saturación de la historia*. No es que Nietzsche niegue la importancia de la historia. Por el contrario, de una parte, combate la *idolatría del hecho* y las ilusiones historicistas, de otra, con las implicaciones políticas que éstas conllevan. Ante todo, en opinión de Nietzsche,

los hechos son siempre estúpidos: necesitan interpretación, de modo que sólo las teorías son inteligentes. En segundo lugar, quien cree en "el poder de la historia se hará dubitativo e inseguro y no puede creer en sí mismo". Y al no creer en sí, será –en tercer lugar– esclavo de lo existente, sea un gobierno, una opinión pública, una mayoría numérica". En realidad, "si cada acontecimiento contiene en sí una necesidad racional y, es la victoria de lo "lógico" de la "idea", pues bien, que se arrodille enseguida y recorra, arrodillado, toda la escala de los éxitos".

Tres son las actitudes que Nietzsche distingue ante la historia:

a) Está la *historia monumental*, de quien busca en el pasado modelos y maestros, capaces de satisfacer sus aspiraciones.

b) Está la *historia anticuaria*, que comprende el pasado de la propia ciudad (los muros, las fiestas, las ordenanzas municipales, etc.), como fundamento de la vida presente; la historia anticuaria busca la conservación de los valores constitutivos estables sobre los que se basa la vida presente.

c) Finalmente, está la *historia crítica*, que mira el pasado con los propósitos del juez que derriba y condena todos aquellos elementos que son un obstáculo para la realización de los propios valores. Esta última es la actitud asumida por Nietzsche ante la historia.

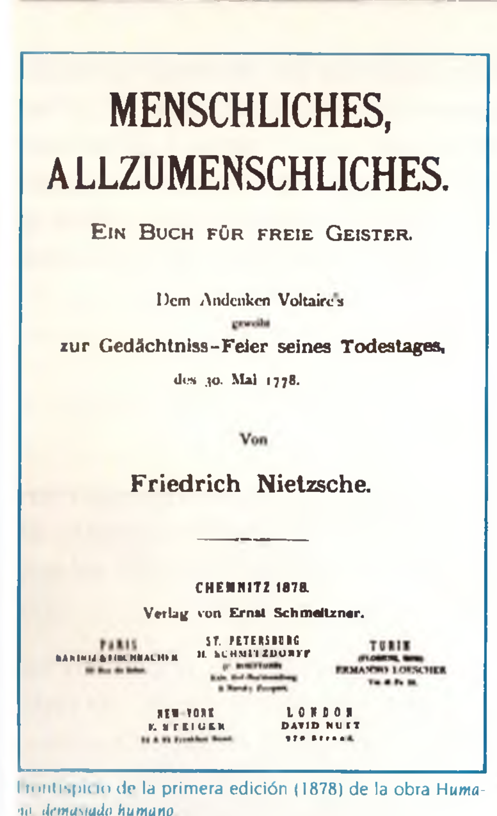
Esta es la razón por la cual él combatió el exceso o "saturación de historia": "De este exceso los instintos del pueblo se ven perturbados y al individuo, no menos que la totalidad, se le impide madurar".

4. La separación de Schopenhauer y de Wagner

Mientras tanto, Nietzsche meditaba su separación de Schopenhauer y de Wagner. Esto lo testimonia en las obras: *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*. Los tipos de pesimismo son dos:

a) El primero es el romántico, es decir, "el pesimismo de quienes renuncian, de los fracasados, de los vencidos".

b) El otro es el de quien acepta la vida aun conociendo su doloroso carácter trágico.



MENSCHLICHES,
ALLZUMENSCHLICHES.

Ein Buch für freie Geister.

Dem Andenken Voltaire's
geweiht
zur Gedächtniss-Feier seines Todestages,
des 30. Mai 1778.

Von

Friedrich Nietzsche.

CHEMNITZ 1878.
Verlag von Ernst Schmeitzner.

PARIS — ST. PETERSBURG — H. SCHMITZDORFF — TURIN — ERMANNO LOESCHER

NEW-YORK — E. STEIGER — LONDON — DAVID NUTT

Frontispicio de la primera edición (1878) de la obra *Humano, demasiado humano*

Pues bien, en nombre de este último pesimismo, Nietzsche rechaza el primero, el de Schopenhauer, que manifiesta resignación y renuncia por todas partes más que "voluntad de tragedia". Schopenhauer no es sino "el heredero de la interpretación cristiana".

Pero, la separación de Wagner fue, para Nietzsche, un acontecimiento más significativo y doloroso. Él había visto en el arte de Wagner el instrumento de la regeneración, pero rápidamente debió admitir que se había ilusionado: "Él –se lee en *El caso Wagner*– alaba todo instinto nihilista (budista) y lo camufla con la música, alaba cada cristiandad, toda forma de expresión religiosa de la *décadence*". Wagner es una enfermedad; "enferma todo lo que toca" *–él enfermó la música–*. Wagner es "un genio histriónico"; él "*est une névrose*".

El alejamiento de Nietzsche de sus dos grandes maestros significó el distanciamiento y la separación del Romanticismo con su falso pesimismo, con la resignación y la ascesis casi cristiana de Schopenhauer, con la retórica de aquel "Romanticismo desesperado que se marchitó" que es Wagner. Quiso decir separación y crítica de aquellas pseudo-justificaciones y enmascaramientos metafísicos del hombre y de su historia, que son:

1) El idealismo (que crea un antimundo).

2) El positivismo (cuya pretensión de englobar, de modo firme, la vasta realidad en sus pobres redes teóricas, es ridícula y absurda).

3) Los redentorismos socialistas de las masas por las masas.

4) También el evolucionismo (entre otras cosas, porque "es más afirmado que probado").

De este modo parece que Nietzsche empalma las propias reflexiones con las raíces ilustradas y efectivamente, así es. La desconfianza en las metafísicas, la apertura respecto de las posibles interpretaciones "infinitas" del mundo y de la historia y por ende la eliminación de la actitud dogmática, el reconocimiento del límite y de la finitud humana, la crítica a la religión, son todos elementos que hacen decir a Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: "Podemos llevar de nuevo al frente la bandera de la Ilustración".

5. El anuncio de la "muerte de Dios"

La crítica al idealismo, al evolucionismo, al positivismo y al romanticismo, no se detiene. Estas teorías son "cosas humanas, demasiado humanas", que se presentan como verdades eternas y absolutas a las que es necesario desenmascarar.

Pero las cosas, justamente, no se detienen ahí, pues Nietzsche, precisamente en nombre del espíritu dionisíaco, del sano hombre griego del siglo VI a. C., "que ama la vida" y que es totalmente terrenal, anuncia, de una parte, la "muerte de Dios", y por otra, conduce un ataque a fondo contra el cristianismo, cuya victoria sobre el mundo antiguo y sobre la concepción griega del hombre, ha envenenado a la humanidad, y por otra parte aun, va a la raíz de la moral tradicional y hace su genealogía y descubre que esa es la moral de los esclavos, de los débiles, de los vencidos resentidos contra todo cuanto es noble, bello, aristocrático.

En *La gaya ciencia*, el hombre loco anuncia a los seres humanos que Dios ha muerto. "¿Qué hay de Dios? Se los diré. *Lo hemos matado*; ustedes y yo. Somos sus asesinos". La civilización occidental se fue, poco a poco y por diversas razones, cansando de Dios: y así lo mató. Pero "matando" a Dios, se eliminan todos aquellos valores que fueron el fundamento de nuestra vida y, por consiguiente, se pierde todo punto de referencia.

Por lo tanto, con Dios desapareció también el hombre *viejo*, pero el hombre nuevo aún no ha llegado: "Vengo demasiado pronto –dice el hombre loco de *La gaya ciencia*– aun no es mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está todavía en curso y no ha llegado a los oídos de los hombres".

La muerte de Dios es un hecho no superado por ningún otro. Es un acontecimiento que divide la historia de la humanidad. No es el nacimiento de Cristo, sino la muerte de Dios, la que divide la historia de la humanidad.

Y este acontecimiento, la muerte de Dios, anuncia antes que nada a Zaratustra, quien, sobre las cenizas de Dios, levantará la idea del *superhombre*, del hombre nuevo, fusionado con el idealismo dionisíaco que "ama la vida" y que dándole la espalda a las quimeras del "cielo" volverá a la sanidad de la tierra". [Textos 2]

6. El Anticristo o el cristianismo como "vicio"

La muerte de Dios es un acontecimiento cósmico, cuyos responsables son los hombres y representa la liberación de las cadenas de lo sobrenatural que ellos mismos habían creado. Hablando de los sacerdotes, Zaratustra afirma: "Me dan pena estos sacerdotes [...] son para mí prisioneros y marcados. Aquel que llaman su redentor los cargó de cadenas. ¡Cadenas de falsos valores y locas palabras! ¡Ah! ¡Si alguno pudiera redimirlos de su redentor!".

Pues bien, este es el propósito que Nietzsche desea alcanzar con el *Anticristo* que es una *maldición del cristianismo*". Para Nietzsche, pervertido es un animal, una especie, un individuo "cuando pierde sus instintos, cuando escoge, cuando *prefiere* lo que le es nocivo".



Also

sprach Zarathustra.

Ein Buch

für

Alle und Keinen.

Von

Friedrich Nietzsche.

Chemnitz 1883.

Verlag von Ernst Schmeitzner.

St. Petersburg

H. Schmitzdorff

(C. Roettger)

Kais. Hof-Buchhandlung

5 Newsky Prospekt.

Frontispicio de la primera edición (1883) de la obra *Así habló Zaratustra*

Sin embargo, –se pregunta Nietzsche– ¿qué ha hecho el cristianismo sino defender cuanto es nocivo para el hombre? El cristianismo ha considerado pecado todos los valores y placeres de la tierra. Él "*ha tomado las partes de todo cuando es débil, abyecto, derrotado; de la contradicción contra los instintos de conservación de la vida fuerte y ha hecho de ello un ideal*". El cristianismo es la religión de la *compasión*. "Pero, se pierde fuerza cuando se tiene compasión [...]; la compasión obstaculiza la ley del desarrollo, que es la ley de la *selección*". Nietzsche ve en el Dios cristiano "la divinidad de los enfermos [...]; un Dios degenerado hasta el punto de *contradecir* la vida, en vez de ser la transfiguración de la misma y el eterno sí [...]. ¡En Dios se ha divinizado la nada, se ha consagrado la voluntad de la nada!".

No obstante todo esto, Nietzsche está cautivado por la figura de Cristo ("Cristo es el hombre más noble"; "el símbolo de la cruz es el más sublime que haya existido") y distingue entre Jesús y el cristianismo. Cristo murió para indicar cómo se debe vivir. Cristo fue un "espíritu libre", pero con Cristo murió el Evangelio: también el Evangelio "quedó suspendido de la cruz" o mejor, se transformó en Iglesia, en cristianismo, es decir, en odio y resentimiento contra todo lo que hay de noble, aristocrático: "Pablo ha sido la figura más grande entre todos los apóstoles de la venganza".

En el *Nuevo Testamento* Nietzsche sólo encuentra un personaje digno de ser honrado y este es Poncio Pilato, por su sarcasmo respecto de la "verdad". Más tarde, en la historia de nuestra cultura, el Renacimiento intentó la *transmutación de los valores cristianos*, intentó hacer triunfar los valores aristocráticos, los nobles instintos terrestres. César Borgia, como papa, hubiera sido una gran esperanza para la humanidad, pero ¿qué sucedió? Sucedió que un monje, llamado Martín Lutero, vino a Roma. Este monje, llevando en su corazón todos los instintos de venganza de un ser fracasado, en Roma se indignó *contra* el Renacimiento [...] Lutero vio la corrupción del papado, mientras era evidente lo contrario: en el séquito papal *no* estaba la antigua corrupción, el *peccatum originale*, el cristianismo. ¡Sino la vida! ¡Sino el triunfo de la vida! ¡Sino el gran sí a toda cosa elevada, bella, temeraria! [...] Y Lutero restauró *de nuevo a la Iglesia* [...]. ¡Ah! ¡Cuánto nos han costado estos alemanes!".

Las razones que impulsaron a Nietzsche a condenar al cristianismo son de esta naturaleza: "La Iglesia cristiana no dejó nada intacto en su depravación, hizo de cada valor un antivalor, de cada verdad una mentira, de cada honestidad, una abyección espiritual". El más allá es la negación de toda realidad y la cruz es una conjura "contra la salud, la belleza, una buena constitución, la valentía del espíritu, la *bondad* del alma, *contra la vida misma*".

Entonces, ¿qué debemos desearnos sino que éste sea el último día del cristianismo? Y "¿por hoy?". Por hoy –responde Nietzsche– *la transmutación de todos los valores*".

7. La genealogía de la moral

Junto con el cristianismo, mejor aún, condenando al cristianismo, Nietzsche somete la moral a una crítica cerrada. Esta es la "gran guerra" que él entabla en nombre de la "transformación de los valores que han dominado hasta hoy". Y explicita tal rebelión contra el "sentimiento habitual de los valores", especialmen-

te, en dos volúmenes: *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*. "Hasta hoy –escribe Nietzsche– no se ha tenido ni la más mínima duda o el mínimo titubeo de establecer el "bueno" como superior, en valor, contra el "malvado" [...]. ¿Cómo? ¿Y si en el bien estuviera incluido un síntoma de retroceso, como un peligro, una seducción, un veneno?

Resentimiento. En la reflexión moral, el resentimiento se encuentra en la *Genealogía de la moral*. Para Nietzsche, el resentimiento está en la base de la *moral de los esclavos*, es decir, de los débiles y fracasados impotentes que traducen –disfrazan– de "ideales morales" su odio contra todo lo que es alegría, belleza, fuerza, salud, contra lo que no son ni tienen.

La moral de los resentidos se configura como un instrumento de dominio de los débiles sobre los fuertes; es voluntad de extinción de la *moral de los señores*, es decir, de la moral cuyos valores son la fuerza, la alegría, la salud.

Para Nietzsche, la moral cristiana es la típica moral de los esclavos: humildad, piedad, compasión, son valores antivitales, prédicas de quien, no pudiendo dar malos ejemplos, da buenos consejos. Su moral, es decir, la moral de los fracasados, de los resentidos, surge del odio de los fracasados.

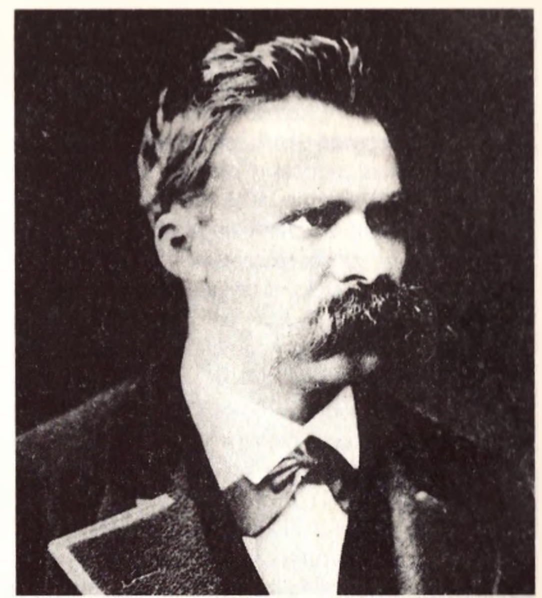
Trabajando en la *química de las ideas*, Nietzsche llega a la conclusión de que también los valores propuestos como sacrosantos son apenas máscaras del odio, la envidia y el resentimiento. Escribe en la *Genealogía de la moral*: "La rebelión de los esclavos, en la ética contemporánea, comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores; el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria".

Este es el problema tratado en la *Genealogía de la moral*. En ella Nietzsche indaga los mecanismos psicológicos que iluminan el nacimiento de los valores: la comprensión del nacimiento psicológico de los valores bastará para poner en duda su pretendido carácter absoluto e indudable.

Pues bien, la moral es ante todo una máquina construida para dominar a los otros, y en segundo lugar, debemos diferenciar entre la *moral aristocrática de los fuertes* y la de los *esclavos*. Estos son los débiles, los fracasados. Y, como dice el refrán, quienes no pueden dar mal ejemplo, dan buenos consejos. Y así, siendo débiles por constitución, luchan por dominar a los fuertes. "Mientras que toda moral aristocrática crece de una afirmación triunfal de sí, la moral de los esclavos opone, desde el principio, un *no* a lo que no hace parte de la misma, a lo diferente de sí y es su no-yo; y es su acto creador. Esta inversión [...] pertenece de por sí al resentimiento".

Es el resentimiento contra la fuerza, la salud, el amor a la vida, lo que hace que el deber llegue a ser virtud y eleva al rango de bien, comportamientos como el desinterés, el sacrificio de sí mismo, la sumisión.

Y esta moral de los esclavos es legitimada por metafísicas que la sostienen con bases presuntamente "objetivas" sin que se perciba que tales metafísicas no son sino "mundos superiores", inventados para poder "calumniar y mancillar este mundo", que ellos desean reducir a pura apariencia. [Textos 3]



Nietzsche, retrato de la edad madura.

8. Nihilismo, eterno retorno y "amor fati"

El nihilismo, dice Nietzsche, es "la consecuencia necesaria del cristianismo, de la moral y del concepto de verdad de la filosofía". Cuando las ilusiones pierden sus máscaras, entonces lo que queda es nada: el abismo de la nada.

"El nihilismo, como estado psicológico, surgirá primeramente cuando hayamos buscado un 'sentido' a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que lo busca acaba perdiendo el ánimo". Este "sentido" podía ser la realización, el crecimiento de un valor moral (amor, armonía en las relaciones, felicidad, etc.). Pero, lo que debemos verificar con valor es que la desilusión respecto de este pretendido fin es "una causa del nihilismo".

En *segundo lugar*, si "se postula una *totalidad*, una *sistematización* y además una *organización* en todo

Amor fati. Esta expresión es usada por Nietzsche para indicar la actitud del superhombre que, con espíritu dionisíaco, acepta la vida con entusiasmo en todos sus aspectos, aun en los crueles. El superhombre no sólo soporta lo que es necesario, sino que lo acepta y lo ama. El *amor fati* es la aceptación de la vida y del *eterno retorno*.

El superhombre. (Übermensch). Con este término, Nietzsche designa su mensaje sobre el hombre nuevo que ha de venir, que debe romper las antiguas cadenas y *crear* un sentido nuevo de la tierra. El hombre debe inventar al *hombre nuevo*, al *superhombre*, exactamente al hombre que *sobrepasa al hombre*, un hombre que –da la espalda a las quimeras del "cielo"– volverá a la sanidad de la tierra, un hombre cuyos valores son la salud, la voluntad fuerte, el amor, la embriaguez dionisíaca y un nuevo orgullo.

"Un nuevo orgullo –dice Zaratustra– me enseñó mi Yo y yo lo enseño a los hombres: no metan más la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino llévenla libremente: una cabeza terrestre, que cree ella misma el sentido de la tierra". El superhombre enfrenta la vida aceptándola como *amor fati*, anuncia la muerte de Dios y la transmutación de todos los valores con los cuales la tradición nos ha recargado. El superhombre es aquel que ha reconquistado el espíritu de Dionisos.

Ha habido intérpretes que han visto en el superhombre de Nietzsche el soporte de la idea nazista de la superioridad de la raza aria y en Nietzsche, por lo tanto, un profeta del nazismo, pero tales interpretaciones son erróneas. Fue la hermana de Nietzsche, Elizabeth Förster Nietzsche, custodio de los manuscritos de Nietzsche y creadora de la idea de una palingenesia universal confiada a la nación alemana, la que intervino fuertemente en las páginas manuscritas de *La voluntad de poder* (obra que Nietzsche no terminó), haciendo aparecer a su hermano como negador del humanitarismo y de la democracia.

Dos pensamientos de Nietzsche sobre el Estado: "Se llama 'Estado' el más frío de todos los monstruos". El Estado es un ídolo que hiede: "Su ídolo huele mal –el monstruo frío– y todos los adoradores de este ídolo huelen mal [...]. Sólo allí en donde el Estado deja de existir, el hombre no es inútil". Nietzsche hace decir esto a Zaratustra. En *El crepúsculo de los ídolos* (1888): "La cultura y el Estado son antagonistas".

el acontecer y en su base [...]". Porque si no, hemos visto que este *universal*, construido por el hombre *para poder creer en el propio valor*, ¡*no existe*! ¿En el fondo, qué ha sucedido? "Se alcanzó el sentimiento de *carencia de valor*, cuando se comprendió que no es lícito interpretar el carácter general de la existencia ni con el concepto de "*fin*" ni con el concepto de "unidad", ni con el concepto de "verdad".

Caen "las mentiras de varios milenios" y el hombre queda, sí, sin los engaños ni las ilusiones, pero queda solo. No hay valores absolutos, más aún, los valores son antivalores; no existe ninguna estructura racional y universal que pueda sostener el afán del hombre; no hay providencia alguna, no hay ningún orden cósmico.

No hay un orden, no hay un sentido. Pero, se da una *necesidad*: el mundo tiene en sí la necesidad de la *voluntad*. El mundo, desde la eternidad, está dominado por la voluntad de aceptarse a sí mismo y de *repetirse*.

Esta es la doctrina del *eterno retorno* que Nietzsche reto-

ma de Grecia y de Oriente. El mundo no avanza en línea recta hacia un fin (como cree el cristianismo) ni su devenir es progreso (como pretende el historicismo hegeliano y pos-hegeliano), sino que "todas las cosas retornan eternamente y nosotros con ellas y nosotros ya existimos por veces eternas y todas las cosas son nosotros".

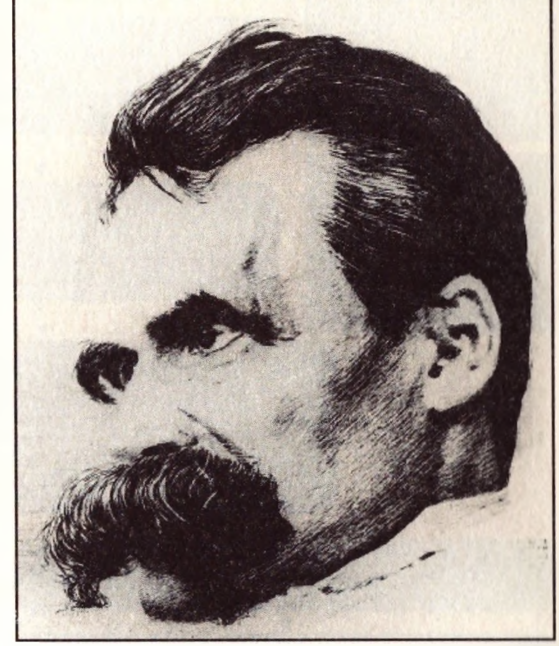
Todo dolor y todo placer, cada pensamiento, cada suspiro y cada cosa indeciblemente pequeña y grande, volverá: "Regresará también esta telaraña y este claro de luna entre los árboles y este idéntico momento y yo mismo".

El mundo que se acepta a sí mismo y se repite: esta es la doctrina cosmológica de Nietzsche. Y a ella une su doctrina del *amor fati*: amar lo indispensable, aceptar este mundo y amarlo.

9. El superhombre es el sentido de la tierra

El *amor fati* es aceptación del *eterno retorno*, es aceptación de la vida. Pero, en ello no debe verse la aceptación del *hombre*. El mensaje fundamental de Zaratustra es, en efecto, enseñar al *superhombre*.

Es el hombre nuevo quien debe crear un sentido diferente de la tierra, abandonar las antiguas cadenas y quebrar los viejos grilletes. El hombre debe inventar al *hombre nuevo* que *sobrepasa al hombre* y que es el hombre que ama la tierra y cuyos valores son la salud, la voluntad férrea, el amor, la embriaguez dionisíaca y un nuevo orgullo. "Un nuevo orgullo –dice Zaratustra– me enseñó mi Yo y yo lo enseño a los hombres: no metan más la cabeza en la arena de las cosas celestes, sino llévenla libremente: una cabeza terrestre, que crea ella misma el sentido de la tierra".



Retrato de Nietzsche en los últimos años de su vida. La interpretación que quiere ver en Nietzsche un "profeta del nazismo", a la luz de una correcta historiografía carece de fundamentos.

El superhombre substituye los viejos valores por la propia voluntad. "El hombre es una cuerda tensa, entre el animal y el superhombre y sobre una vorágine". Debe buscar nuevos valores: "El mundo gira alrededor de los que inventan nuevos valores".

Como para Protágoras, también para Nietzsche, el hombre ha de ser la medida de todas las cosas; ha de crear nuevos valores, hacerlos existir. El hombre embrutecido está arrodillado ante las crueles ilusiones de lo sobrenatural.

El superhombre "ama la vida", "crea el sentido de la tierra" y permanece fiel a esto.

En eso reside su *voluntad de poder*.

NIETZSCHE

DE LO DIONISÍACO AL SUPERHOMBRE

La **vida** es irracionalidad cruel y ciega, dolor y destrucción.
Sus dos instintos fundamentales son

LO DIONISÍACO:
Imagen de la fuerza instintiva y de la salud, embriaguez creadora y pasión sensual:
Dionisos es el símbolo de la humanidad que

LO APOLÍNEO:
visión de sueño, intento de expresar el sentido de las cosas en la medida y la moderación:
Apolo es el símbolo de la humanidad que se expresa en las figuras equilibradas y límpidas.

Considerando la historia bajo el aspecto *crítico*,
lo dionisíaco y lo apolíneo se acoplaron "milagrosamente"
sólo en la época de la Grecia presocrática
en la TRAGEDIA ÁTICA:
el arte trágico fue un valiente y sublime "decir sí a la vida",
expresión del auténtico *pesimismo trágico*

Dos tipos de *pesimismo*:

ROMÁNTICO

El pesimismo de los renunciadores, de los fracasados y vencidos (como *Schopenhauer* y Wagner, considerados en un primer momento por Nietzsche como los artífices del renacimiento de lo dionisíaco en la modernidad)

TRÁGICO

El pesimismo de quien acepta la vida, aun conociendo el doloroso carácter trágico que tiene: él lleva adelante la bandera de una nueva ilustración

Tres son los puntos de vista sobre la *historia*:

MONUMENTAL

que busca en el pasado modelos y maestros.

ANTICUARIO

que entiende el pasado como fundamento de la vida presente, conservando sus valores constitutivos:

CRÍTICO

que mira el pasado con los propósitos de un juez que derriba y condena todos los elementos que obstaculizan la realización de los propios valores

Pero con SÓCRATES lo apolíneo se sobrepuso:
con la desmesurada pretensión socrática
de captar y dominar la vida con la razón
se inició la verdadera *decadencia de la humanidad*

El CRISTIANISMO contribuyó
a envenenar a la humanidad:
consideró pecado todos los valores y los placeres de la tierra,
haciendo de Cristo, verdadero "espíritu libre",
un símbolo del resentimiento contra todo lo que es noble.

La *moral de los esclavos* surge desde el principio como un no a cuanto es diferente de ella: es el resentimiento contra la fuerza, la salud, el amor a la vida

De ahí el imponerse la *moral de los esclavos sobre la moral aristocrática de los fuertes*, legitimada por la METAFÍSICA,
que intentó darle una presunta base "objetiva"
inventando un "mundo superior" para reducir
a simple apariencia "este mundo" el único que existe.

LA MORAL,
en general, está construida como una máquina para dominar a los demás

La *moral aristocrática de los fuertes* nace de una afirmación triunfal de sí misma.

La decadencia de la civilización occidental culmina
con la MUERTE DE DIOS,
en la eliminación de todos los valores que han sido
el fundamento de la humanidad, acontecimiento cósmico
del que son responsables los hombres; esta muerte
los libera de las cadenas de lo sobrenatural
que ellos mismos crearon,
pero los deja sin puntos de referencia.

Consecuencia necesaria es
el NIHILISMO:
no hay valores absolutos, no existe providencia
alguna, ningún orden cósmico:
sólo queda el abismo de la nada (*nihil*)
el ETERNO RETORNO del universo y de la vida.

ZARATUSTRA es el profeta del *amor fati* como
aceptación del eterno retorno de las cosas
y la *transmutación de todos los valores*, y anuncia

el advenimiento del SUPERHOMBRE,
que ama la vida y crea el sentido de la tierra:
en él emerge de nuevo lo dionisíaco como *voluntad de poder*

NIETZSCHE

I. LA SUBLIME ILUSIÓN METAFÍSICA DE SÓCRATES

Contra Sócrates "el mistagogo de la ciencia": la fe socrática en una razón capaz de penetrar "en los más profundos abismos del ser" es "una profunda ilusión".

Para reivindicar la dignidad de un papel directivo semejante a favor de Sócrates, basta reconocer en éste el modelo de un tipo humano desconocido hasta entonces, el tipo del "hombre teórico", cuya significación y cuyos fines estudiaremos inmediatamente [...]. Por esto Lessing, el más sincero de los hombres teóricos, osó declarar que encontraba más satisfacción en la investigación de la verdad que en la verdad misma, y de este modo se descubrió, con sorpresa y con gran irritación por parte de los sabios, el secreto fundamental de la ciencia. Sin embargo, al lado de esta confesión aislada, de este exceso de franqueza, si no de desfachatez, comprobamos también una "ilusión" profundamente significativa, encarnada por primera vez en la persona de Sócrates: esta inquebrantable convicción de que el pensamiento, por el hilo de Ariadna de la causalidad, puede penetrar hasta los más recónditos abismos del ser, y tiene el poder no sólo de conocer, sino también de "reformar" la existencia. Esta noble ilusión metafísica es el instinto propio de la ciencia, que la conduce sin cesar a sus límites naturales, en los cuales tiene que transformarse en "arte, fin real hacia el cual tiende este instinto".

Si consideramos ahora a Sócrates bajo esta nueva luz, se nos aparecerá como el primero que pudo no solamente vivir, sino también (y es mucho más) morir en nombre de este instinto de la ciencia, y por esto la imagen de "Sócrates moribundo", el hombre emancipado, por el saber y la razón, del miedo a la muerte, es el escudo de armas suspendido en el pórtico de la ciencia, para recordar a todos que la causa final de la ciencia es hacer la existencia concebible, y de este modo justificarla, para lo que, naturalmente, en el caso de que la razón no baste, debe servir, en fin de cuentas, también "el mito", que acabo de mostrar como la consecuencia ineludible, como el fin real de la ciencia.

Cuando se observa el espectáculo que ofrecen después de Sócrates, este mistagogo de la ciencia, los diversos sistemas filosóficos que, parecidos a las olas del mar, se persiguen y se suceden incesantemente; en presencia de esta universal avidez de saber que se ha manifestado con una fuerza jamás sospechada en todas las esferas del mundo civilizado, y que, imponiéndose a todos como el verdadero deber del hombre inteligente, ha llevado a la cien-

cia al puesto supremo que ocupa hoy, y del cual no se le ha podido nunca arrojar del todo; ante este universal deseo de conocer, que enlaza a todo el planeta en una red de ideas comunes y le hace soñar que someterá un día a sus leyes todo el sistema solar; y si se considera al mismo tiempo la colosal pirámide de la ciencia moderna, no podemos menos de ver en Sócrates el eje y la palanca de lo que constituye la historia del mundo. Imaginémonos, en efecto, la suma incalculable de fuerzas absorbidas por esta tendencia universal, consagrada no al servicio del conocimiento, sino a la realización de los deseos prácticos, es decir, egoístas, de los individuos y de los pueblos; es probable que entonces, en medio de las perpetuas migraciones de los pueblos y de las luchas exterminadoras, el amor instintivo a la vida se habría debilitado tanto y el hábito del suicidio habría llegado a ser tan general, que el individuo creería, como el habitante de las islas Fidji, cumplir su deber supremo de hijo matando a su padre, y de amigo ahogando a su amigo; pesimismo práctico que podría llegar a suscitar la espantosa moral del aniquilamiento de los pueblos por la piedad, y que, por otra parte, existe y ha existido en el mundo, siempre que el arte no ha aparecido bajo una forma cualquiera, particularmente bajo la forma de la religión o de la ciencia, como remedio y protección contra este soplo envenenado. Frente a este pesimismo práctico, Sócrates es el primer modelo del optimismo teórico, que atribuye a la fe en la posibilidad de profundizar la naturaleza de las cosas, al saber, al conocimiento, la virtud de una panacea universal y considera el error como un mal en sí. Investigar las causas y distinguir el verdadero conocimiento del aparente y del erróneo pareció al hombre socrático la vocación más noble, la única digna de la humanidad; y desde Sócrates, este mecanismo de los conceptos, juicios y deducciones fue considerado como el más alto favor, el presente más maravilloso de la Naturaleza, y estimado por encima de todas las demás facultades. Las más nobles acciones morales mismas, los impulsos de la piedad, del sacrificio, del heroísmo, y también ese estado de alma tan difícil de alcanzar, comparable a la calma silenciosa del mar inmóvil, y que el griego apolíneo llamaba *sofrosine*, todo esto, a los ojos de Sócrates y de sus sucesores, hasta los más modernos de sus discípulos, es del dominio de la dialéctica del conocimiento, y como tal puede ser enseñado. Para el que ha experimentado personalmente el goce que procura el conocimiento socrático y que no ignora que este conocimiento se esfuerza por encerrar en círculos cada vez más vastos el mundo de los fenómenos, no habrá en adelante, para estimularle a vivir, aguijón más poderoso que el áspero deseo de proseguir esta conquista y de tejer las mallas indestructibles de una red inextricable. El Sócrates de Platón aparece entonces cual apóstol de una forma completamente nueva de la "serenidad griega" y de la alegría de vivir, que trata de manifestarse por actos, y lo consi-

gue muchas veces por una influencia mayéutica y educativa sobre nobles espíritus jóvenes, con el fin de suscitar en ellos el genio.

Y la ciencia, espoleada por una ilusión poderosa, se lanza entonces irresistiblemente hasta sus límites, en donde va a zozobrar y a romperse el optimismo latente, congénito a la lógica. Pues, la circunferencia del círculo de la ciencia está compuesta de un número infinito de puntos, y sin embargo de que es aún imposible concebir cómo se podría medir el círculo entero, el hombre superior e inteligente alcanza fatalmente, aun antes de haber llegado a la mitad de su vida, ciertos puntos extremos de la circunferencia, en los cuales permanece turbado ante lo inexplicable. Cuando, lleno de espanto, ve en este límite extremo que la lógica se enreda alrededor de él mismo como una serpiente que se muerde la cola, surge ante él la forma del nuevo conocimiento, el "conocimiento trágico", cuyo sólo aspecto es imposible de soportar sin la protección y ayuda del arte.

Tomado de: NIETZSCHE, F. *El origen de la tragedia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1943[7], pp. 90-94.

2. EL ANUNCIO DE LA MUERTE DE DIOS

"¡Dios ha muerto! Y nosotros lo hemos matado [...]. Nunca ha habido una acción más grande: todos los que vendrán después de nosotros pertenecerán, gracias a esta acción, a una historia más alta de lo que han sido todas las historias hasta hoy".

¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!? Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron risa. ¿Se te ha extraviado? –decía uno–. ¿Se ha escondido?, ¿tiene miedo de nosotros?, ¿se ha embarcado?, ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos y, clavándoles la mirada, exclamó: ¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir: lo hemos matado, vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos

encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina? Los dioses también se descomponen ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos entre nosotros, asesinos de los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tenemos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna". Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándolo con asombro. Luego tiró al suelo su linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. "Vine demasiado pronto –dijo él entonces–; mi tiempo no es aún llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo, ellos lo han ejecutado!". Se añade que el loco penetró ese mismo día en muchas iglesias y entonó su *Requiem aeternam* Deo. Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: "¿De qué sirven esas iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?".

Tomado de: NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Bedout, Medellín, 1980.

3. LA "MORAL DE LOS SEÑORES" Y LA "MORAL DE LOS ESCLAVOS"

"La moral aristocrática de los señores es la de cuantos dicen sí a la fuerza, a la alegría, a la salud. La moral de los esclavos es, en cambio, la moral de los débiles y de los fracasados, de los resentidos contra la salud, la belleza, el amor a los valores vitales".

Hay una *moral de señores y* una *moral de esclavos* [...]. Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado.

En el primer caso, cuando los dominadores son quienes definen el concepto "bueno", son los estados anímicos elevados y orgullosos los que son sentidos

TEXTOS/ NIETZSCHE

como aquello que distingue y que determina la jerarquía. El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia. Obsérvese en seguida que en esta primera especie de moral, la antítesis "bueno" y "malo" es sinónima de "aristocrático" y "despreciable": la antítesis "bueno" y "malvado" es de otra procedencia. Es despreciado el cobarde, el miedoso, el mezquino, el que piensa en la estrecha utilidad; también el desconfiado de mirada servil, él que se rebaja a sí mismo, la especie canina de hombre que se deja maltratar, el adulador que pordiosea, sobre todo el mentiroso: creencia fundamental de todos los aristócratas es que el pueblo vulgar es mentiroso.

"Nosotros los veraces" –éste es el nombre que se daban a sí mismos los nobles en la antigua Grecia. Es evidente que las calificaciones morales de los valores se aplicaron en todas partes primero a *seres humanos*, y sólo de manera derivada y tardía a *acciones*: por lo cual constituye un craso desacierto el que los historiadores de la moral partan de preguntas como: "¿Por qué ha sido alabada la acción compasiva?". La especie aristocrática de hombre se siente a sí misma como determinadora de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar, su juicio es: "Lo que me es perjudicial a mí, es perjudicial en sí", sabe que ella es la que otorga dignidad en absoluto a las cosas, ella es *creadora de valores*. Todo lo que conoce que hay en ella misma lo honra: semejante moral es autoglorificación. En primer plano se encuentran el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse, la felicidad de la tensión elevada, la consciencia de una riqueza que quisiera regalar y repartir: –también el hombre aristocrático socorre al desgraciado, pero no, o casi no, por compasión, sino más bien por un impulso engendrado por el exceso de poder. El hombre aristocrático honra en sí mismo al poderoso, también al poderoso que tiene poder sobre él, que es diestro en hablar y en callar, que se complace en ser riguroso y duro consigo mismo y siente veneración por todo lo riguroso y duro. "Wotan me ha puesto un corazón duro en el pecho", dícese en una antigua saga escandinava: ésta es la poesía que brotaba, con todo derecho, del alma de un vikingo orgulloso. Semejante especie de hombre se siente orgullosa cabalmente de *no* estar hecha para la compasión: por ello el héroe de la saga añade, con tono de admonición, "el que ya de joven no tiene un corazón duro, no lo tendrá nunca". Los aristócratas y valientes que así piensan están lo más lejos que quepa imaginar de aquella moral que ve el indicio de lo moral cabalmente en la compasión, o en el obrar por los demás, o en el *désintéressement* [desinterés]; la fe en sí mismo, el orgullo de sí mismo, una radical hostilidad y una ironía frente al "desinterés" forman parte de la moral aristocrática, exactamente del mismo modo que un ligero menosprecio y cautela frente a los sentimientos de simpatía y el "cora-

zón cálido". Los poderosos son los que *entienden* de honrar, esto constituye su arte peculiar, su reino de la invención. El profundo respeto por la vejez y por la tradición –el derecho entero se apoya en ese doble respeto–, la fe y el prejuicio favorables para con los antepasados y desfavorables para con los venideros son típicos en la moral de los poderosos; y cuando, a la inversa, los hombres de las "ideas modernas" creen de modo casi instintivo en el "progreso" y en el futuro" y tienen cada vez menos respeto a la vejez, esto delata ya suficientemente la procedencia no aristocrática de, esas "ideas". Pero lo que más hace que al gusto actual le resulte extraña y penosa una moral de dominadores es la tesis básica de ésta de que sólo frente a los iguales se tienen deberes; de que, frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño, es lícito actuar como mejor parezca, o "como quiera el corazón", y, en todo caso, "más allá del bien y del mal": acaso aquí tengan su sitio la compasión y otras cosas del mismo tipo. La capacidad y el deber de sentir un agradecimiento prolongado y una venganza prolongada –ambas cosas, sólo entre iguales–, la sutileza en la represalia, el refinamiento conceptual en la amistad, una cierta necesidad de tener enemigos (como canales de desagüe, por así decirlo, para los afectos denominados envidia, belicosidad, altivez; en el fondo, para poder ser buen amigo): todos ésos son caracteres típicos de la moral aristocrática, la cual, como ya hemos insinuado, no es la moral de las "ideas modernas", por lo cual hoy resulta difícil sentirla, y también es difícil desenterrarla y descubrirla.

Las cosas ocurren de modo distinto en el segundo tipo de moral, la *moral de esclavos*. Suponiendo que los atropellados, los oprimidos, los dolientes, los serviles, los inseguros y cansados de sí mismos moralicen: ¿cuál será el carácter común de sus valoraciones morales? Probablemente se expresará aquí una suspicacia pesimista frente a la entera situación del hombre, tal vez una condena del hombre, así como de la situación del mismo. La mirada del esclavo no ve con buenos ojos las virtudes del poderoso: esa mirada posee escepticismo y desconfianza, es *sutil* en su desconfianza frente a todo lo "bueno" que allí es honrado, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica. A la inversa, las propiedades que sirven para aliviar la existencia de quienes sufren son puestas de relieve e inundadas de luz: es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra, pues éstas son aquí las propiedades más útiles y casi los únicos medios para soportar la presión de la existencia. La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquélla famosa antítesis "bueno" y "malvado": se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que

aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el "malvado" inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el "bueno" el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre "malo" es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al "bueno" de esa moral –menosprecio que puede ser ligero y benévolo–, porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre no *peligroso*: es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme* [un buen hombre]. En todos los lugares en que la moral de esclavos consigue la preponderancia, el idioma muestra una tendencia a aproximar entre sí las palabras "bueno" y "estúpido". Una última diferencia fundamental: el anhelo de *libertad*, el instinto de la felicidad y de las sutilezas del sentimiento de libertad forman parte de la moral y de la moralidad de esclavos con la misma necesidad con que el arte y el entusiasmo en la veneración, en la entrega, son el síntoma normal de un modo aristocrático de pensar y valorar. Ya esto nos hace entender por qué el amor como *pasión* –es nuestra especialidad europea– tiene que tener sencillamente una procedencia aristocrática: como es sabido, su invención es obra de los poetas-caballeros provenzales, de aquellos magníficos e ingeniosos hombres del "gai saber", a los cuales Europa debe tantas cosas y casi su propia existencia.

Tomado de: Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 1972, pp. 223-226.

Capítulo XX

El neocriticismo, la Escuela de Marburgo y la Escuela de Baden

1. *Génesis, finalidad y centros de elaboración del neocriticismo*

✓ Una sistemática recuperación de la filosofía de Kant tuvo lugar en Alemania a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Tal reactivación, se pone en marcha y se desarrolla como reflexión sobre los métodos, fundamentos y límites de la ciencia, para extenderse luego a otras actividades humanas como la moral, el mito, la religión, el arte y el lenguaje. Lejos de la metafísica, sea espiritualista o idealista, crítico del fetichismo positivista del "hecho" y del cientismo, el neocriticismo intentó reproponer una filosofía en términos rigurosamente kantianos, es decir, como análisis de las condiciones de validez de la ciencia y de los otros productos humanos (la moral, el arte y la religión).

Neocriticismo: análisis de las condiciones de validez de la ciencia, la moral, el arte y la religión → § 1

✓ Trabajos de inspiración kantiana habían sido los de Otto Liebmann (1840-1912) y los del gran científico Hermann Helmholtz (1821-1894). Los neokantianos de Inglaterra eran (Shadworth H. Hodgson, George D. Hicks), en Italia (Carlo Cantoni, Felice Tocco, Francesco Fiorentino y Giacomo Barzellotti) y en Francia (Charles Renouvier, Octave Hamelin y Léon Brunschvicg). Sin embargo, los centros más prestigiosos de elaboración del neokantismo fueron, por una parte, Marburgo con Hermann Cohen, Paul Natorp y su alumno Ernst Cassirer (del que se hablará luego); y por otra parte, Heidelberg y Friburgo –dos ciudades situadas en la región de Baviera (y de ahí, la Escuela de Baden)–, con Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert.

El *neokantismo: fenómeno europeo* → § 1

✓ Hermann Cohen (1842-1918), en oposición a la concepción positivista, sostiene en *La teoría de Kant de la experiencia pura* (1871) que la ciencia no es un cúmulo de sensaciones o de hechos observados, que el fundamento de la objetividad de la

Cohen y la filosofía como análisis de los elementos a priori de la ciencia → § 2.1

ciencia está en el *a priori* y que la filosofía tiene como tarea la investigación de los elementos puros, es decir *a priori*, del conocimiento científico.

√ En *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910) Paul Natorp (1854-1924), al estudiar no tanto la actividad psíquica del cognoscente sino, sobre todo los contenidos de la conciencia, afirma que el conocimiento es síntesis que debe ser sometida a continuo análisis, en el que se revisan y se corrigen los conocimientos precedentes, de modo que se perfeccionen cada vez más las determinaciones de los objetos. El objeto, en el conocimiento científico, no es un dato ni un punto de partida, es un punto de llegada que se desplaza siempre. El *objectum* es un *proiectum*: es conocimiento cada vez más determinado que se proyecta sobre la realidad.

Natorp: el objeto del conocimiento es un punto de llegada que se desplaza siempre → § 2.2

√ El "retorno a Kant" significa para Wilhelm Windelband (1848-1915) que la filosofía es análisis de los principios *a priori*, sólo que, en su opinión, tal tipo de análisis se extiende también a la moralidad y al arte y, estos principios *a priori* son tipificados como *valores universales y necesarios*, de naturaleza normativa: los juicios científicos son confrontados con el valor de la verdad, con el valor del bien se valora si el actuar humano tiene validez universal y necesaria, con el valor de la belleza se juzga si una obra de arte posee o no validez universal y necesaria. Los dos volúmenes de los *Preludios* son de 1884: *Historia de la filosofía moderna*, también en dos volúmenes, es de los años 1878-1880.

Windelband y la filosofía como análisis de los principios a priori necesarios y universales de la investigación, la moral y el arte → § 3.1

√ Por su parte, Heinrich Rickert (1863-1936) opina que conocer es juzgar, es decir, aceptar o refutar, lo cual presupone el reconocimiento de un *valor*, de un *deber ser* que es el fundamento del conocimiento. Sin esta norma, es decir, sin este valor o deber ser, estaríamos en la imposibilidad de formular juicio alguno, aun el juicio negativo. Rickert habla del valor de la verdad. Cuando se juzga, "el juicio que formulo, aunque se refiera a representaciones que van y vienen, tiene valor duradero, en cuanto no podría ser diferente de lo que es". En el momento en el que se juzga, se presupone algo que vale eternamente. De modo que, mientras que para Dilthey el sujeto que conoce es un ser histórico, para Rickert el que juzga es el sujeto trascendental, la conciencia en general. Y esta "conciencia general" no es sólo lógica, sino también *ética* y *estética*.

Rickert: el sujeto cognoscente es el "sujeto trascendental" → § 3.2

1. El nacimiento del neocriticismo

A partir de la mitad del siglo XIX, se asiste, sobre todo en Alemania, a una sistemática reactivación de la filosofía kantiana, en el sentido preciso de una reflexión sobre los fundamentos, métodos y límites de la ciencia. Tal reactivación conllevará, posteriormente, a una ampliación de los ámbitos sobre los que se ejerce la reflexión crítica: estos ámbitos no se reducirán sólo al de la ciencia, sino que comprenderán también otros productos de la actividad humana, como la historia y la moral y luego el arte, la religión y el lenguaje.

A partir del espiritualismo, el criticismo intenta combatir el fetichismo positivista del "hecho" y la idea de un carácter absoluto metafísico de la ciencia. Sin embargo, el neocriticismo es contrario a cualquier metafísica, ya sea de tipo espiritualista, o de tipo idealista. E igualmente, se opone a toda reducción de la filosofía a la ciencia empírica (sea ésta la filología o la psicología) a la teología o a la metafísica.

Para el neocriticismo, la filosofía debe volver a ser lo que fue para Kant: *análisis de las condiciones de validez de la ciencia y de los otros productos humanos como la moral, el arte y la religión*. Esto hace clara la razón por la cual los neokantianos proponen una filosofía dominada por problemas gnoseológicos más que por problemas empírico-factuales o metafísicos.

En verdad, en Alemania, aun en el período de la hegemonía del idealismo, la tradición kan-

Neocriticismo (o neokantismo). Con neokantismo se entiende "el retorno a Kant" de la filosofía alemana –y no sólo alemana– alrededor de la mitad del siglo XIX. Tal "retorno a Kant" implica una decidida crítica del positivismo y del idealismo y una rehabilitación de la tarea de la filosofía ya fijada por Kant, tarea consistente en el análisis de las condiciones de validez de la ciencia y de los otros productos humanos como la moral, el arte y la religión.

El neokantismo es una corriente de pensamiento que se orienta en más de una dirección. Nicolás Abbagnano describe los rasgos comunes de las corrientes del neocriticismo.

"1. La negación de la metafísica y la reducción de la filosofía a reflexión sobre la ciencia, es decir, a teoría del conocimiento.

2. La distinción entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico, objetivo del conocimiento [...].

3. El intento de remontar, partiendo de las estructuras de la ciencia, tanto de la naturaleza como del espíritu, a las estructuras del sujeto que la haría posible".

tiana no había desaparecido del todo. Sin embargo, en 1865, Otto Liebmann (1840-1912), publicó un libro, *Kant y los epígonos*, en el que examinaba las cuatro direcciones de la filosofía alemana pos-kantiana (idealismo de Fichte, Schelling y Hegel; el realismo de Herbart; el empirismo de Fries; y también la concepción de Schopenhauer), y al término del análisis de cada orientación concluía con el eslogan: "*Se debe, entonces, regresar a Kant*".

Y Hermann Helmholtz (1821-1894), gran científico, había regresado, por cuenta propia, a Kant. Éste, con base en estudios de fisiología y física (*Sobre la vista humana*, 1855; *Doctrina de las sensaciones sonoras*, 1863; *Los hechos de la percepción*, 1879) llegó a la tesis de que nuestra estructura fisiopsíquica es una especie de *a priori* kantiano.

Al criticismo también llegan autónomamente Friedrich Albert Lange (1828-1875), autor de una *Historia del materialismo* (1866); y Alois Riehl (1844-1924), autor del *Criticismo filosófico y su significado para la ciencia positiva* (1876-1887).

Los dos centros de elaboración del neocriticismo fueron Marburgo con Cohen y Natorp, al que se une Cassirer y Heildelberg con Windelband y Rickert.

Pero el neocriticismo, aunque haya alcanzado los resultados más conspicuos en Alemania, no fue una filosofía sólo alemana.

En Inglaterra, el neokantismo fue desarrollado por Shadworth H. Hodgson (1832-1912), Robert Adamson (1852-1902), y George D. Hicks (1862-1941).

En Italia, fue Antonio Banfi (1886-1957) quien asumió las tesis del neokantismo, junto con otras exigencias (como las de la filosofía de Simmel y luego del marxismo). Y antes de Banfi, habían vuelto a Kant Carlo Cantoni (1840-1906) y Felice Tocco (1845-1911), como también Francesco Fiorentino (1834-1884) y Giacomo Barzelotti (1844-1917).

En Francia fue notable e influyente la presencia del neokantismo. Basta con mencionar a Charles Renouvier (1815-1903), para quien el único fin de la filosofía consistió en establecer las leyes generales y los límites del conocimiento; Octave Hamelin (1856-1907) y Léon Brunschvicg (1869-1941), quien, en su obra *El idealismo contemporáneo* (1905) sostuvo que a la filosofía no le corresponde aumentar la cantidad del saber, sino que ella reflexiona sobre la calidad del saber. Y como el saber humano está en continuo desarrollo, entonces, afirma Brunschvicg, la historia del saber humano es el "laboratorio de la filosofía".

1. La Escuela de Marburgo

1.1 Hermann Cohen: la filosofía crítica como metodología de la ciencia

Hermann Cohen (1842-1918) es el fundador reconocido de la Escuela de Marburgo. Fue el autor de los siguientes trabajos, entre otros: *La teoría de Kant de la experiencia pura* (1871), *El fundamento de la ética kantiana* (1871), *El influjo de Kant sobre la cultura alemana* (1883), *El fundamento de la estética kantiana* (1889).

En la concepción de Cohen, la ciencia, y más precisamente la físico-matemática, juega un papel de máxima importancia. Cohen acepta la ciencia como válida y concibe la filosofía justamente como el estudio de las condiciones de validez de la ciencia.

Sin embargo, el positivismo había visto en el hecho sagrado, absoluto e intocable, el valor de la ciencia; en otras palabras, para el positivista el objetivo es el hecho, la sensación, es decir, el *a posteriori*. Ahora bien, Cohen vuelve a Kant, cambiando la concepción positivista: la objetividad de la ciencia, escribe Cohen en *La teoría de Kant de la experiencia pura*, está en el *a priori*. La ciencia, en efecto, no es ni se ha desarrollado, como un *caos* de percepciones ni es un cúmulo de sensaciones o de hechos observados.

La realidad es que la ciencia se ha constituido, no por acumulación de hechos, sino sobre todo, por la unificación de los hechos mediante hipótesis, leyes y teorías, y sometida a ellas. Pero no obtenemos ni las leyes ni las teorías de los hechos, sino que se las imponemos a los hechos: la teoría es el *a priori*. Y la filosofía indaga, precisamente, los elementos "puros", es decir, el *a priori*, del conocimiento científico. La filosofía ha de ser, pues, metodología de la ciencia.

1.2 Paul Natorp: "El método lo es todo"

El otro representante prestigioso de la Escuela de Marburgo es Paul Natorp (1854-1924), estudioso de amplios intereses, autor de *La doctrina platónica de las Ideas* (1903), de *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas* (1910), y de escritos de pedagogía, psicología y política, como *Guerra y paz* (1910) y *La misión mundial de los alemanes* (1918).

Al igual que Cohen, Natorp afirma que la filosofía no es ciencia de las cosas; las que justamente hablan de las cosas son las ciencias, mientras que la filosofía es *teoría del conocimiento*.

Sin embargo, la filosofía no estudia el pensamiento subjetivo, es decir, no indaga sobre la actividad consciente, la actividad psíquica, sino sobre sus contenidos. Y estos son determinaciones progresivas del objeto. El conocimiento –se lee en *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*– es síntesis y el análisis consiste en el control de las síntesis ya hechas. Síntesis que han de someterse constantemente a reelaboración para perfeccionar cada vez más las determinaciones del objeto. Por eso, el objeto no es un dato, no es un punto de partida sino de llegada, que se desplaza siempre.

El *objectum*, en resumen, es un *proiectum*: es conocimiento cada vez más determinado, que se proyecta sobre la realidad. Y no hay un límite para esta determinación, por lo tanto, el objeto, es decir el "hecho" de la ciencia, está siempre *in fieri*, tarea infinita.

3. La Escuela de Baden

3.1 Wilhelm Windelband y la filosofía como teoría de los valores

Los representantes más significativos de la Escuela de Baden (llamada así por encontrarse en Heidelberg y Friburgo, dos ciudades de Baden), son: Wilhelm Windelband (1848-1915) y H. Rickert (1863-1936), de los que se hablará también en el capítulo dedicado al historicismo, por lo que respecta a su reflexión sobre el fundamento de la historiografía como ciencia. Aquí hablaremos de ellos por su *filosofía de los valores* que, aun mostrándolos como representantes de primera línea del neocriticismo, los diferencia de la Escuela de Marburgo.

En su "retorno a Kant", Windelband atribuye ciertamente a la filosofía la tarea de buscar los principios *a priori* que garanticen la validez del conocimiento. Pero hay dos cosas nuevas que él introduce en este punto:

a) Por una parte, estos principios son interpretados como *valores necesarios y universales*, tipificados por un carácter *normativo*, independientemente de su realización efectiva.

b) Por otra, a diferencia de los de Marburgo, Windelband se libera de la referencia privilegiada al ámbito del conocimiento, para considerar la actividad humana pura en la moralidad y el arte.

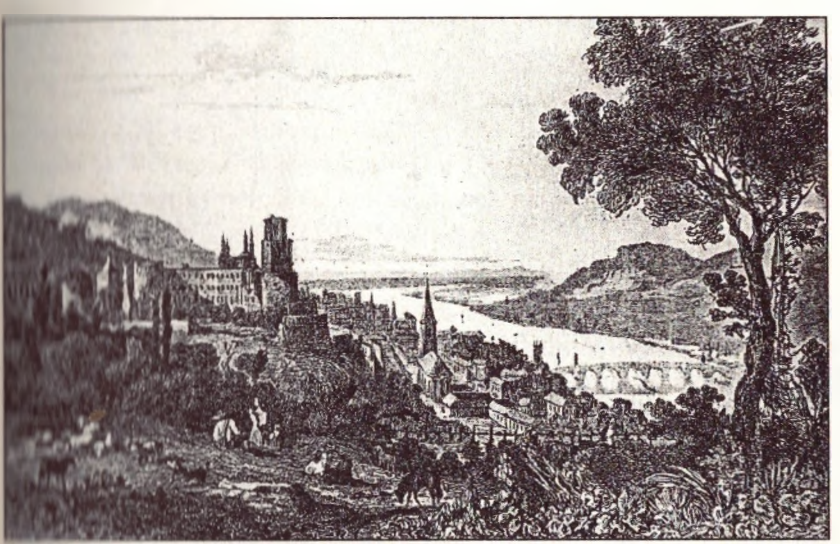
Por lo tanto, la filosofía no tiene por objeto juicios de hecho, sino *Beurteilungen*, es decir, *juicios valorativos* del tipo: "Esto es verdadero", "esto es bueno", "esto es

bello". Así los valores –que tienen validez *normativa*– se diferencian de las leyes naturales: la validez de las leyes de la naturaleza es la validez del "*Müsen*", la validez empírica del *no-poder-ser-de-otra-manera*; la validez de las normas, o valores, es la del "*Sollen*" es decir, del *deber ser*. Concluyendo, se deberá entonces decir que, para Windelband, la filosofía consiste en una teoría de los valores y más específicamente que la tarea de la filosofía consiste en establecer cuáles sean los valores que sirven de fundamento al conocimiento, la moral, el arte; que la teoría del conocimiento, por encima de la concepción de algunos neokantianos de Marburgo, es sólo una *parte* de la teoría de los valores.

1.2 Heinrich Rickert: conocer es juzgar con base en el valor de verdad

Rickert retoma de Windelband la concepción de la filosofía como teoría de los valores e igualmente los resultados de la investigación metodológica. Sin embargo, él intenta sistematizar tales resultados en una concepción orgánica de la teoría del conocimiento e intenta *fundamentar* (más que tomar nota de, simplemente), *la autonomía del conocimiento histórico*.

Conocer quiere decir juzgar, es decir, aceptar o refutar, aprobar o desaprobar; y esto implica el reconocimiento de un valor, de un *deber ser* que es el fundamento del conocimiento. Negar el *deber ser*, es decir, la norma, equivaldría a ratificar la imposibilidad de cualquier juicio, aun del juicio negativo.



Panorámica de Heidelberg en una estampa del siglo XIX. Esta ciudad, junto con Friburgo, fue centro cultural de gran importancia y sede de la Escuela de Baden

Un juicio no es verdadero porque expresa lo que es; mejor, se puede afirmar que algo es, sólo si el juicio que lo expresa es *verdadero* en fuerza de su *deber ser*. Y el deber ser, es decir, los valores, o sea, las normas, son trascendentes respecto de cada conciencia empírica singular. Para Dilthey, el sujeto del conocimiento es el hombre en cuanto ser histórico, para Rickert, en cambio, es el sujeto trascendental, más allá de cualquier condicionamiento de espacio y de tiempo; es la conciencia general (*Bewusstsein überhaupt*); y esta "conciencia en general" no es sólo *lógica* sino también *ética* y *estética*.

De tal modo, es obvio que, al ser los valores trascendentales respecto de las conciencias, individuales, y al considerar el sujeto del conocimiento como sujeto trascendental, las investigaciones de Rickert, diferentes de la de M. Weber, se sitúen en un plano que abstrae por completo las condiciones y los problemas efectivos de la investigación, sean estos científicos o históricos. La filosofía, según Rickert, no tiene, en efecto, la tarea de interesarse por tales problemas; ella debe, más bien, establecer de qué modo las ciencias generales y las particulares, encuentran, en referencia a los valores que constituyen sus principios *a priori* y su fundamento, la garantía de su validez universal y necesaria.

II. Ernst Cassirer y la filosofía de las formas simbólicas

√ Ernst Cassirer (1874-1945), alumno de Cohen y de Natorp en Marburgo, fue profesor inicialmente en Berlín y luego en Hamburgo. Obligado a emigrar en 1933, estuvo primero en Inglaterra y luego en Suecia y por último en Estados Unidos, en donde enseñó en la Universidad de Yale y luego en la Universidad de Columbia. Es autor de famosas obras históricas (entre las cuales: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la investigación de la ciencia de la edad moderna*, en cuatro volúmenes) y teoréticas (como *La filosofía de las formas simbólicas*, en 3 volúmenes: 1923, 1925 y 1929; y el *Ensayo sobre el hombre*, 1944).

Las ciencias buscan relaciones funcionales y no sustancias → § 1

En 1910, Cassirer publicó *El concepto de sustancia y el concepto de función*, obra en la que, con singular competencia, muestra que el desarrollo del pensamiento científico nos obliga a pasar del concepto de *sustancia* al concepto de *función*: las ciencias progresaron precisamente porque dejaron de buscar sustancias para indagar acerca de *leyes y relaciones funcionales*.

√ Cassirer sometió a análisis filosófico no sólo la ciencia, sino también las formas fundamentales de comprensión del mundo que son las "formaciones sim-

bólicas" como el mito, el arte, el lenguaje. Éstas "dan forma y sentido", es decir, organizan la experiencia, constituyen modos de ver el mundo, crean mundos de significados. La aparición del *sistema simbólico* transformó toda la situación existencial del hombre: éste ahora vive no sólo una realidad más amplia sino también en "una *nueva* dimensión de la realidad".

Las "formas simbólicas" son formas de la comprensión del mundo → § 2

En efecto, el hombre con su actividad simbólica, "superó los límites de la vida orgánica". Los animales tienen señales; el hombre produce símbolos. "No vive más en un universo solamente físico sino en uno simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión forman parte de este universo". Es un dato de hecho que el hombre no se encuentra ya directamente ante la realidad; no puede mirarla cara a cara, por decirlo así. La realidad física parece retroceder a medida que la actividad simbólica del hombre, avanza". Entonces, el hombre debe ser definido no ya como *animal racional* sino mejor como *animal simbolicum*. Ciertamente, dice Cassirer, la definición del hombre como *animal rationale* "mantiene su valor" pero, sin embargo, ella toma la parte por el todo. Resumiendo: la "razón" es un término poco adecuado "si se desea abrazar las formas de vida cultural del hombre, en toda su riqueza y variedad".

Definir al hombre como animal racional equivale a tomar la parte por el todo → § 3

1. Sustancia y función

Ernst Cassirer (1874-1945) nació en Breslau, hijo de una familia judía de buena posición. Estudió filosofía en Marburgo, bajo la guía de Cohen y Natorp. De 1906 a 1910, enseñó en Berlín como docente independiente y luego en Hamburgo. Obligado, en 1933, a emigrar, fue primero a Inglaterra, luego a Suecia y finalmente a los Estados Unidos, en donde enseñó en la Universidad de Yale y luego en la Universidad de Columbia. Interesado por la historia de las ideas filosóficas, que Cassirer considera interrelacionadas con las científicas, es autor de obras famosas como: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la edad moderna* (I y II volúmenes 1906-1907; III volumen, 1920; IV volumen, 1940, que apareció póstumamente); *Individuo y cosmos del Renacimiento* (1927); *La filosofía de la Ilustración*, (1932). La conciencia histórica acompañará siempre hasta las obras más marcadamente teoréticas de Cassirer: "El uso [...] de colocar [...] en blanco los propios pensamientos sin buscar su relación y la conexión con el trabajo general de las ciencias filosóficas, no me ha parecido nunca oportuno y fecundo". Entre las obras más teoréticas de Cassirer se debe recordar: *El concepto de sustancia y el concepto de función* (1910); *La filosofía de las formas simbólicas* (3 vol.: 1923, 1925, 1929); *La teoría de*



Ernst Cassirer (1874-1945), figura entre los pensadores más representativos del neokantismo; autor de *La filosofía de las formas simbólicas*. Suya es la definición del hombre como *animal symbolicum*

Einstein sobre la relatividad (1921); *Determinismo e indeterminismo en la física moderna* (1937); *Ensayo sobre el hombre* (1944).

Por lo tanto, en 1910 Cassirer publicó *El concepto de sustancia y el concepto de función*. Pues bien, con un seguro dominio de la historia de la ciencia, él, en este trabajo, efectúa una investigación sobre el conocimiento matemático, geométrico, físico y químico, con el fin de mostrar que estos conocimientos no buscan la *sustancia*, sino la ley, la relación, es decir, la *función*. Relaciones y funciones instituyen los entes matemáticos y constituyen las expresiones geométricas. En el conocimiento científico como en el común, encontramos algo más que datos sensibles. Miramos las cosas desde un punto de vista, de teorías, leyes, es decir, de relaciones. En conclusión, el desarrollo del pensamiento científico nos obliga a pasar del concepto de *sustancia* al de *función*. La metafísica de Aristóteles hablaba de un mundo de cosas, de las que debían abstraerse los caracteres comunes, la esencia. Pero, mientras que, por un parte, este método llevó a todo un conjunto de resultados estériles (entre otros, no hay ninguna garantía de que lo *común* sea lo *esencial*), por otra, se vio que las ciencias progresaron, porque se matematizaron (en las matemáticas no entra el concepto de sustancia sino el de función); progresaron porque dejaron de buscar sustancias para indagar acerca de *relaciones funcionales* entre los objetos. Y como las funciones matemáticas no se obtienen por abstracción, sino que son construidas por el pensamiento, también así los puntos de vista, las teorías o las relaciones funcionales que instituyen y conectan los objetos del conocimiento científico (y del ordinario), son productos del pensamiento, que hacen "posible *a priori*" el conocimiento, estableciendo las condiciones de posibilidad. Pero, que

la ciencia consista en teorías o relaciones construidas por el hombre y que los objetos de la ciencia sean instituidos por estos puntos de vista, por estas teorías, de ninguna manera significa que se cae en el subjetivismo. "Nosotros –escribe Cassirer– no conocemos los objetos, como si fueran dados y determinados como objetos, antes e independientemente de nuestro conocimiento. Más bien, nosotros conocemos objetivamente, porque, en el fluir uniforme de los contenidos de experiencia, creamos determinadas delimitaciones y establecemos determinados elementos durables y determinadas conexiones entre ellos".

3. La filosofía de las formas simbólicas

Cassirer no sometió a análisis filosófico sólo las ciencias. Él, sobrepasando las fronteras de las "dos culturas", intentó, con la obra *La filosofía de las formas simbólicas*, "delimitar, entre una y otra, las diversas formas fundamentales de la "comprensión" del mundo y aprehender cada una de ellas, lo más claramente posible, en su tendencia peculiar y en su peculiar forma espiritual".

Estas formas fundamentales de la "comprensión" del mundo son "formaciones simbólicas" como el *mito*, el *arte*, el *lenguaje* y también el *conocimiento*. Nosotros plasmamos el mundo con nuestra actividad simbólica, creamos y hacemos mundos de experiencia: "El mito, el arte, el lenguaje y la ciencia son [...] huellas que tienden a realizar el ser", direcciones de la vida humana, formas típicas del actuar humano. Escribe Cassirer: "Y una filosofía del hombre debería ser aquella que haga conocer a fondo la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que mientras tanto dé modo de entenderlas como un todo orgánico". Las formas simbólicas –el lenguaje, el arte, el mito y la ciencia– "dan forma y sentido", es decir, estructuran el modo de ver el mundo, crean mundos de significados, organizan la experiencia. En efecto, "insertado en el sistema receptivo y en el reactivo (que se encuentran en todas las especies animales), en el hombre se da un tercer sistema, que puede llamarse *sistema simbólico*, cuya aparición transforma toda la situación existencial. Confrontando con los animales, se observa que el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino también, por decirlo de alguna manera, vive en una nueva *dimensión* de la realidad". El hombre es un animal cultural, dirían los etólogos. Y Cassirer lo llama "*animal symbolicum*". Los animales tienen señales, el hombre produce *símbolos*. "La diferencia entre *lenguaje proposicional* y *lenguaje emotivo* constituye el verdadero límite entre mundo humano y

mundo animal". El nacimiento del lenguaje proposicional o descriptivo es el que desencadena el desarrollo de la "cultura", es decir, de la civilización. En efecto, escribe Cassirer: "Es innegable que el pensamiento y el comportamiento simbólicos son aspectos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en ellos".

El hombre es un *animal symbolicum*. Con su actividad simbólica, el hombre superó "los límites de la vida orgánica". "No vive ya en un mundo meramente físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte, la religión, hacen parte de este universo" y "nada puede hacerse contra este cambio del orden natural. El hombre no puede sustraerse a las condiciones de existencia que él mismo ha creado para sí; él debe adaptarse a ellas. No vive ya en un universo meramente físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión hacen parte de este universo, son hilos que construyen el tejido simbólico, la enmarañada trama de la experiencia humana. Todo progreso en el campo del pensamiento y de la experiencia refuerza y afina esta red". En efecto, está fuera de toda duda, afirma Cassirer, que "el hombre no se encuentra más frente a la realidad directamente; por decirlo de alguna manera, él no la mira cara a cara. La realidad física retrocede a medida que avanza la actividad simbólica del hombre. En vez de tener que ver con las cosas mismas, el hombre está, en cierto sentido, en un continuo coloquio consigo mismo. Está tan rodeado de formas lingüísticas, de imágenes artísticas, de símbolos míticos y de ritos religiosos, que no puede ver y conocer alguna cosa sino mediante esta mediación artificial". Y la situación es igual tanto en el campo teórico como en el práctico. También en el campo práctico, el hombre no vive en un mundo de puros hechos; más bien "vive [...] entre emociones suscitadas por la imaginación, entre temores esperanzas, entre ilusiones y desilusiones, entre fantasías y sueños. "Lo que confunde y agita al hombre –dice Epicteto– no son las cosas sino sus opiniones y sus fantasías en torno a ellas".

3. "Animal rationale" y "animal symbolicum"

Llegados a este punto, Cassirer piensa que se puede y se debe corregir la definición tradicional de hombre. Ciertamente, la definición de hombre como *animal rationale* "conserva su valor", pero pretende tomar la parte por el todo "porque además del lenguaje conceptual existe también un lenguaje del sentimiento y de las emociones, además del lenguaje lógico y científico existe el de la imaginación poética. El lenguaje no sólo expresa pensamientos e ideas sino, ante todo, sen-

timientos y afectos". Los filósofos que definieron al hombre como *animal rationale* no eran empiristas, anota Cassirer, y no intentaron "dar una explicación empírica de la naturaleza humana. Con tal definición sentaron un imperativo moral". En resumen, la razón es un término poco apto si se desea abarcar, en toda su riqueza y variedad, las formas de la vida cultural del hombre. "Estas formas son esencialmente simbólicas. En vez de definir al hombre como *animal rationale* debería definírselo como un *animal symbolicum*. De esta manera, se indicaría lo que en verdad lo caracteriza y lo diferencia en relación con todas las otras especies y se puede captar el camino especial que ha tomado el hombre: el camino de la civilización". En este camino, la ciencia corresponde, en opinión de Cassirer, a la última fase del desarrollo intelectual del hombre "y puede ser considerada como la conquista más significativa de la cultura. Es un producto muy raro y refinado que pudo tomar forma sólo en condiciones especiales". El trabajo científico de Galileo y de Newton, de Maxwell y de Helmohltz, de Planck y de Einstein no consistió en una simple recolección de hechos: "Fue un trabajo teórico y por ende constructivo", fruto de aquella "espontaneidad y productividad que están precisamente en el centro de todas las actividades humanas". Con el lenguaje, la religión y la ciencia el hombre se construyó su *propio universo*, un universo simbólico que lo capacita para captar e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia. Y así, en la cultura, tomada en su conjunto, "se puede observar el proceso de una progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión y la ciencia son tantas fases de este proceso. En ellas, el hombre descubre y demues-

Filosofía de las formas simbólicas. Cassirer, en el *Ensayo sobre el hombre*, clarifica la tarea de una filosofía de las formas simbólicas.

"La principal característica del hombre, lo que lo distingue, no es su naturaleza física o metafísica sino su obra. Esta obra, es decir, el sistema de las actividades humanas, es la que descifra y determina la esfera de la humanidad".

El lenguaje, el mito, la religión, el arte y la historia son los elementos constitutivos de esta esfera, los sectores que ella comprende. Así, una "filosofía del hombre" debería ser una filosofía que haga conocer a fondo la estructura fundamental de cada una de estas actividades humanas y que mientras tanto "permita entenderlas como un todo orgánico".

En las formas simbólicas –lenguaje, arte, religión, ciencia– "el hombre descubre y demuestra un nuevo poder, el de construir un mundo propio, un mundo ideal".

En las formas simbólicas, el análisis filosófico está llamado a descubrir al hombre: "Por sus frutos los conocerán".

tra un nuevo poder, el poder de construirse un mundo propio, uno "ideal". La filosofía, sin esconder la multiplicidad, la verdad y la peculiaridad estructural de cada forma simbólica, sin ocultar los contrastes y los profundos conflictos entre las distintas facultades del hombre, no puede –dice Cassirer– renunciar a la búsqueda de la unidad fundamental de este mundo ideal. "Todas las funciones se complementan y se integran recíprocamente. Cada una desvela un nuevo horizonte y muestra un nuevo aspecto de la humanidad. Lo disonante está en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen recíprocamente sino que dependen uno de otro, "armonía en el contraste, como en la balalaica y la lira". [Textos 1]

CASSIRER

1. EL HOMBRE ES UN "ANIMAL SIMBÓLICO"

"En vez de definir al hombre como un animal rationale, debería [...] definírselo como un animal symbolicum".

Para él [el biólogo Juan von Uexküll], la vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago, sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector". El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como "círculo funcional".

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente, sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, es

un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro.

Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre, dice Epicteto, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas".

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre [...]. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

Tomado de: Cassirer, E. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, pp. 45-48.

Capítulo XXI

EL HISTORICISMO ALEMÁN DE WILHELM DILTHEY A FRIEDRICH MEINECKE

1. *Génesis, problemas, teorías y representantes del historicismo alemán*

√ Las historias de la política y la economía, de la religión y el arte, de la filosofía y la filología, tienen su siglo de oro en el siglo XIX alemán, llamado el "siglo de la historia". Suficiente recordar aquí los nombres de Barthold Niebuhr (1776-1831), Leopold Ranke (1795-1886), Gustav Droysen (1808-1884), Eduard Zeller (1814-1908), Theodor Mommsen (1817-1903), Jakob Burckhardt (1818-1897), y Karl Julius Beloch (1854-1929).

El *siglo* XIX *alemán*: "*El siglo de la historia*" → § 1

√ Pues bien, ante este portentoso desarrollo del conocimiento histórico, se formó el variado movimiento filosófico conocido con el nombre de *historicismo*, cuyo intento de fondo consistió en la investigación –de tipo sustancialmente kantiano– de las condiciones de posibilidad, es decir, de autonomía y validez cognoscitiva, de las ciencias históricas. ¿Qué tipo de saber es el histórico? ¿Cuál es su método? Estos son algunos de los problemas enfrentados por los historiadores alemanes (Dilthey, Simmel, Weber, etc.) o por filósofos, muy cercanos a aquellos, como los neokantianos Windelband y Rickert. Otros asuntos se referirán a la concepción de civilización (Spengler) y a la búsqueda de formas para encauzar el extendido relativismo (Troeltsch y Meinecke).

Génesis y representantes del historicismo alemán → § 2

√ Son rasgos esenciales del historicismo alemán los siguientes:

a) La idea de que la historia es obra de los hombres, de sus acciones y relaciones situadas en contextos precisos y no el resultado de leyes ineludibles.

Lineamientos teóricos del historicismo alemán → § 3

b) Con los positivistas, los historicistas tienen en común la exigencia de que la investigación se refiera a hechos empíricos concretos.

c) Los historicistas extienden la crítica kantiana (¿cómo es posible la ciencia?) más allá de las ciencias físico-naturales, es decir, a las ciencias sociales.

d) Para los historicistas, el investigador no es el sujeto trascendental con categorías fijadas *a priori* para siempre, sino un hombre concreto, condicionado históricamente.

I. Los grandes historiadores y las grandes obras históricas del siglo XIX

El siglo XIX fue el siglo de los grandes historiadores alemanes. Es útil recordar los nombres más significativos:

1) Barthold Niebuhr (1776-1831), escribió una famosa *Historia romana*.

2) Leopold Ranke (1795-1886), autor de *Historia de los Papas durante los siglos* XVI *y* XVII y de *Historia de Alemania en los tiempos de la Reforma*.

3) Gustav Droysen (1808-1884), autor de una *Historia del helenismo*.

4) Eduard Zeller (1814-1908) escribió *Filosofía de los griegos en su desarrollo histórico*, que aun hoy es, al menos por algunos aspectos, un punto de referencia.

5) Theodor Mommsen (1817-1903), autor de una monumental *Historia romana*.

6) Jakob Burckhardt (1818-1897) escribió justamente la famosa obra *La civilización del Renacimiento en Italia*.

7) Karl Julius Beloch (1854-1929) escribió una importante *Historia griega*.

Las historias de la política y de la economía, de la religión y del arte, de la filosofía y de la filología encuentran su siglo de oro en el siglo XIX alemán. Éste se llamó "el siglo de la historia". Erwin Rohde (1854-1898) y Ulrich Wilamowitz-Möllendorff (1848-1931), dos grandes filólogos, fueron protagonistas de un debate acerca de las teorías que Nietzsche había propuesto sobre el mundo griego.

No debe olvidarse que en este período se realizó el paciente trabajo de recolección sistemática y de recuperación de textos literarios y de papiro concernientes a los epicúreos (Hermann Usener), a los estoicos (Hans von Arnim), y a los presocráticos (Hermann Diels).

El siglo XIX es también el siglo que conoció un gran desarrollo de la lingüística histórica y de la comparada (piénsese en Franz Bopp y Jacob Grimm).

Además, el interés por la historia del derecho fue intenso en la "Escuela histórica" de Karl Friedrich von Savigny (1779-1861), que quiso mostrar cómo las instituciones jurídicas no se quedaron fijadas para siempre, sino que son productos evolutivos, con frecuencia no programados.

Este interés por la historia muestra ciertamente el influjo del romanticismo, de su sentido de la tradición, de su culto por la conciencia colectiva de los pueblos, de su intento por revivir el pasado en la propia ubicación histórica. Debe también considerarse que Hegel, pese a lo abstracto de su filosofía de la historia, enseñó a mirar la historia no como un conjunto de hechos aislados uno de otro, sino como una totalidad en desarrollo dialéctico. Y esta es una de sus más notables contribuciones.

2. El nacimiento del historicismo

Pues bien, con base en estos elementos, no es difícil entender la génesis y el desarrollo del movimiento filosófico conocido con el nombre de *historicismo*, cuyos representantes más notorios son, además de Max Weber (del cual se hablará ampliamente en el próximo capítulo, dada la relevancia, complejidad y la gran importancia y válida influencia de su obra), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936), Ernst Troeltsch (1865-1923) y Friedrich Meinecke (1862-1954). A estos nombres se acostumbra agregar los de Wilhelm Windelband (1848-1915) y el de Heinrich Rickert (1863-1936), quienes se unen, sobre todo, a la "filosofía de los valores" al interior del neocriticismo; pero, por razones que dentro de poco se especificarán, no se puede no hablar de ellos en una exposición del historicismo.



Retrato de Barthold G. Niebuhr, autor de una conocida *Historia romana*

El historicismo alemán surge en las dos últimas décadas del siglo XIX y se desarrolla hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial.

3. Ideas y problemas básicos del historicismo

El historicismo alemán no es una filosofía compacta. Sin embargo, es posible encontrar, entre sus diversas expresiones, un cierto "aire de familia" que puede identificarse en los siguientes puntos:

1) "El primer principio del historicismo –dice Meinecke– consiste en la sustitución de la consideración generalizadora y abstractiva de las fuerzas histórico-humanas por la consideración de su carácter individual".
2) Para el historicismo, la historia no es la realización de un principio espiritual infinito (Hegel) o como lo querían los románticos, una serie de manifestaciones individuales de la acción del "Espíritu del mundo" que se encarna hoy en el "Espíritu de los pueblos". La *historia*, para los historicistas alemanes, es *obra de los hombres*, es decir, de sus relaciones recíprocas, condicionadas por la pertenencia a un proceso temporal.
3) Los historicistas rechazan del positivismo la filosofía comtiana de la historia y la pretensión de reducir las ciencias históricas al modelo de las ciencias naturales. Todo esto aunque los historicistas concuerdan con los positivistas en la exigencia de una investigación concreta sobre los hechos empíricos.
4) Con el neocriticismo, los historicistas ponen la tarea de la filosofía en un propósito crítico para determinar las condiciones de posibilidad, es decir, el fundamento del conocimiento y de la actividad humana. El historicismo extiende el ámbito de la crítica kantiana, a todo el conjunto de ciencias que Kant no había considerado, es decir, las ciencias histórico-sociales. Por esta razón, el tratamiento del historicismo no puede excluir ni a Windelband ni a Rickert, es decir, a los neocríticos que se habían propuesto, en los mismos términos, el problema de las ciencias histórico-sociales.
5) Para el historicismo es fundamental la distinción entre *historia* y *naturaleza*; como lo es igualmente el presupuesto de que los objetos del conocimiento histórico son específicos, en el sentido de que son distintos de aquellos del conocimiento natural.

6) El problema cardinal alrededor del cual gira el pensamiento historicista alemán es el de hallar las razones de la distinción entre las ciencias histórico-sociales y las de las ciencias naturales y de investigar los motivos que fundamentan las ciencias histórico-sociales como conjuntos de conocimientos válidos, es decir, objetivos.

7) El objeto del conocimiento histórico es puesto por los historicistas en la *individualidad* de los productos de la cultura humana (mitos, leyes, costumbres, valores, obras de arte, filosofías, etc.), individualidad opuesta al carácter uniforme y repetible de los objetos de las ciencias naturales.

8) Si el instrumento del conocimiento natural es la explicación causal (el *Erklären*), el del conocimiento histórico es, según los historicistas, la comprensión (el *Verstehen*).

9) Las acciones humanas son aquellas que tienden a un fin y los acontecimientos humanos son vistos y juzgados siempre desde la perspectiva de valores precisos. Por eso, en el pensamiento de los historicistas hay siempre, más o menos elaborada, una teoría de los valores.

10) Finalmente, debe recordarse que, si el problema cardinal para los historicistas es un problema de naturaleza kantiana, el sujeto del conocimiento, para los historicistas, no es el sujeto trascendental con sus funciones *a priori* fijadas para siempre; quienes conocen son siempre hombres concretos, históricos, con poderes cognoscitivos condicionados por el horizonte y el contexto histórico en el que viven y actúan.

II. *Wilhelm Dilthey y la "crítica de la razón histórica"*

✓ Historiador de las ideas y filósofo, Wilhelm Dilthey (1833-1911) tuvo, en su vida de estudioso, una preocupación constante: la fundamentación de la autonomía y validez de las *ciencias del espíritu*.

Tal intención está testimoniada por escritos como: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883); *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894); *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896); *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905). La principal contribución de Dilthey consistió, en resumen, en una "crítica de la razón histórica".

El problema de Dilthey: cómo fundamentar la autonomía de las ciencias del espíritu → § 1

La diversidad de los objetos tratados como base de la primera diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu → § 1

√ Dicha crítica de la razón histórica encuentra sus comienzos en la *Introducción a las Ciencias del espíritu*.

En esta obra, Dilthey distingue entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, con base en la diversidad de los objetos que cada una de ellas considera: los hechos de las ciencias del espíritu se presentan a la conciencia "originalmente desde el interior, en cambio, los de las ciencias de la naturaleza se presentan a la conciencia desde el exterior".

√ Luego Dilthey pone como fundamento de las ciencias del espíritu, la psicología analítica; afirma que estas estudian tanto la uniformidad como los hechos individuales y que el "tipo" tiene por función la de unir estas dos realidades opuestas del mundo humano; y enfatiza, siempre sobre el tema de la comprensión de los otros, el rol fundamental del *comprender* (*Verstehen*) que consiste en "revivir" y no en "reproducir".

El nexo entre Erleven *(expresión) y* Verstehen *(comprender) como fundamento de las ciencias del espíritu* → § 2-3

En todo caso, la solución más adecuada, en opinión de Dilthey, para el problema referente a la autonomía y a la fundamentación de las ciencias del espíritu se encuentra en los *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* y en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu*.

Lo que caracteriza a los fenómenos del mundo humano y hace común las ciencias del espíritu y fundamenta su autonomía es el nexo que no se da en el mundo de la naturaleza y de las ciencias de carácter natural –entre *Erleben* (*expresión*) y *Verstehen* (*comprensión*): la vida de los individuos se hace espíritu objetivo, se expresa y se objetiva en eventos e instituciones (Estados, iglesias, movimientos religiosos, textos filosóficos, teorías científicas, sistemas éticos, etc.), que el científico social intenta comprender captando el *lado interno*; algo posible, ya que "comprender" es un encuentro del "yo" en el "tú". Tal comprensión es la captación de obras e instituciones de *hombres históricos*, que producen valores o realizan fines y cuyas obras no son, por lo tanto, como en Hegel, espíritu objetivo, fruto de una Razón absoluta.

1. Hacia la crítica de la razón histórica

La obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911), es un intento articulado y perseverante de construcción de una "crítica de la razón histórica". El intento de Dilthey, en otros términos, es el de fundamentar la validez de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Y no se debe olvidar que él mismo fue historiador, como

lo atestiguan sus obras: *Vida de Schleiermacher* (1867-1870); *La intuición en la vida del Renacimiento y en la Reforma* (1891-1900); *La historia del joven Hegel* (1905-1906); *Experiencia vivida y poesía* (sobre el romanticismo, 1905); *Las tres épocas de la estética moderna* (1892).

Ya en la *Introducción a las ciencias del espíritu* (que data de 1883), Dilthey sostiene que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se diferencian sobre todo, por su *objeto*. El objeto de las ciencias de la naturaleza son fenómenos externos al hombre, mientras que las ciencias del espíritu humano estudian el mundo de los productos del espíritu humano y este es un mundo del cual el hombre tiene una conciencia inmediata.

La diferencia en los objetos de estudio implica una diferencia gnoseológica: la observación externa nos proporciona los datos de las ciencias naturales, mientras que la interna, es decir, la *Erlebnis* ("experiencia vivida"), nos ofrece los datos de las ciencias del espíritu.

También son diferentes las categorías o conceptos empleados por las ciencias del espíritu: las categorías de significado, fin, valor y así sucesivamente, no pertenecen a las ciencias de la naturaleza sino al mundo humano, que tiene su centro en el individuo y se configura –mediante las relaciones de los individuos– en sistemas de cultura y de organizaciones sociales que tienen una existencia histórica. Por lo tanto, la estructura del mundo humano es una estructura histórica.



Fotografía juvenil de Wilhelm Dilthey (1833-1911)

En las *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894) y en las *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896), Dilthey enfrenta respectivamente el problema de la psicología analítica (diferente de la explicativa de tipo positivista), como fundamento de las otras ciencias del espíritu y el problema de la relación entre uniformidad e individualización histórica: las ciencias del espíritu estudian tanto las leyes y las uniformidades de los fenómenos, cuanto los acontecimientos en su singularidad; y el "tipo" tiene la

función de unir estos dos opuestos. Por otra parte, Dilthey está persuadido, en este último escrito, de que la *Erlebnis* no se puede considerar como fundamento exclusivo de las ciencias del espíritu: la experiencia interna debe ser integrada al *Verstehen* (entender) que es *revivir* (*Nacherleben*) y *reproducir* (*Nachbilden*), porque sólo así se tendrá la comprensión de los otros.

2. La fundamentación de las ciencias del espíritu

Como se ve, a medida que se avanza, el pensamiento de Dilthey amplía sus horizontes y se multiplican los problemas, uniéndose a otros. Sin embargo, el núcleo hacia el que convergen y del que parten todos estos problemas, es siempre el de *la fundamentación de las ciencias del espíritu*: en *Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu* (1905), Dilthey se pregunta: "¿Cómo pueden delimitarse las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza?". ¿En dónde está la esencia de la historia y su diferencia de las otras disciplinas? ¿Puede obtenerse un saber histórico objetivo? Pues bien, en la obra que hemos citado, y en otra llamada *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), él ofrece en forma definitiva su proyecto de fundamentación de las ciencias del espíritu.

Una vez realizada la diferenciación entre *Erlebnis* y *Erleben* (la *Erlebnis* es un momento del *Erleben*, es decir, de la vida), Dilthey sostiene que lo que hace común a las ciencias del espíritu, es decir, lo que en último término constituye su esfera, es esto: "Los estados de conciencia se expresan continuamente en sonidos, gestos del rostro, palabras y se objetivan en instituciones, Estados, iglesias e institutos científicos: precisamente la historia se mueve en estas conexiones".

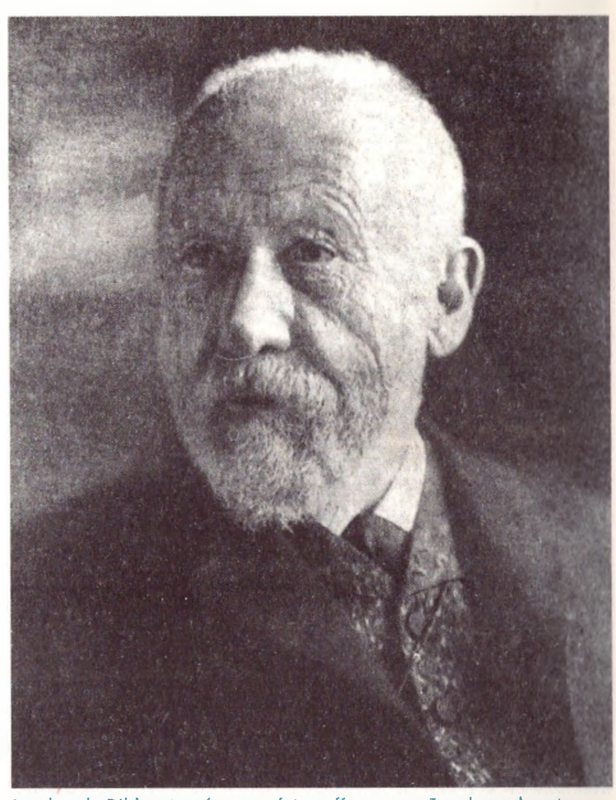
Y lo que constituye la peculiaridad del mundo humano y fundamenta la autonomía de las ciencias del espíritu es precisamente el nexo entre *Erlebnis* (expresión) y *Verstehen* (*entender*). Este nexo no se encuentra ni en la naturaleza ni en las ciencias naturales. La vida, *Erleben*, se hace espíritu objetivo, es decir, se objetiva en instituciones (Estados, iglesias, sistemas jurídicos, movimientos religiosos, filosóficos, literarios, artísticos, éticos, etc.) y la comprensión, en una referencia retrospectiva, origina las *ciencias del espíritu* que tienen por objeto "la realidad histórico-social del hombre". Realidad que tiene, sí, un lado externo que pueden investigar las ciencias naturales, pero cuyo lado interno –el significado o la esencia– sólo se alcanza por las ciencias del espíritu. Y es alcanzable porque el hombre puede, por la comprensión –que es un "encuentro del "yo" en el "tú"– entender las obras y las instituciones de los hombres. En resumen, la compren-

sión es posible porque "el alma procede por los caminos acostumbrados en los que una vez ya ha gozado y padecido, sufrido y actuado en situaciones de vida similares". El hombre puede revivir –mediante una "transferencia interior" que implica un "con sentimiento" (*Mitfühlen*) y una "penetración simpatética"– otras varias existencias.

1. La historicidad constitutiva del mundo humano

La *objetivación de la vida* es la primera característica de la estructura del mundo histórico, en donde se hace ver que el *espíritu objetivo* de Dilthey no es, como para Hegel, la manifestación de una Razón absoluta, sino el producto de la actividad de hombres históricos. Todo resulta de la actividad espiritual de los hombres y por ende –dice Dilthey– es histórico.

La segunda característica fundamental del mundo humano es la que Dilthey llama "conexión dinámica", distinta de la conexión causal de la naturaleza, en cuanto produce *valores* y realiza *objetivos*. El individuo, las instituciones, las culturas, las épocas históricas son todas conexiones dinámicas y, como el individuo, así también el sistema de cultura y cada comunidad tiene el propio centro en sí mismo. Esta "autocentralidad" intrínseca a cada unidad histórica hace, sí, que cada unidad histórica (los sistemas de cultura, sistemas de organización social, épocas históricas) se caracterice por un *horizonte cerrado* que hace irreducibles las diversas unidades históricas, que se hacen



La obra de Dilthey (aquí en una fotografía en sus años de madurez) es un articulado y firme intento de construir una "crítica de la razón histórica".

singularmente comprensibles sólo con la condición de que se entiendan sus valores y los fines particulares que la hacen típica.

El hombre –concluye Dilthey– es un ser histórico. E históricos son todos sus productos culturales, comprendida la filosofía y por ende también la metafísica.

Tarea del filósofo consciente es la de dar vida a una "filosofía de la filosofía", entendida como examen crítico de las posibilidades y límites de la filosofía. Así la razón histórica se cambia por una crítica "histórica" de la razón. No hay filósofos que valgan *sub specie aeternitatis*. [Textos 1-2]

III. El *historicismo alemán entre* Wilhelm Dilthey y Max Weber

√ Simplemente es un error contraponer la "naturaleza" al "espíritu", como lo hizo Dilthey. Esto afirma el neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915) en *Historia y ciencia natural* (1894). Esta distinción es una tesis metafísica insostenible; y a la distinción de las ciencias hecha por Dilthey con base *objetual* (mundo humano, mundo de la naturaleza), Windelband contrapone una distinción con base metodológica y distingue las ciencias en *ciencias nomotéticas* (las que buscan determinar la regularidad de los fenómenos) y *ciencias idiográficas* (atentas a la especificidad de los fenómenos individuales). Y *cualquier* evento –que pertenezca sea al mundo de la naturaleza o al mundo humano– puede ser estudiado o como caso particular de una uniformidad o para captar su carácter único e irrepetible.

Windelband: las ciencias se diferencian con base en la metodología → § 1

√ Para Henrich Rickert (1863-1936) la *misma realidad* se hace naturaleza cuando "se la considera en relación a lo general; se hace historia, en cambio, cuando se la considera en relación con lo particular. Esta es la tesis que sostiene Rickert en *Los límites de la formación de los conceptos científicos* (1896-1902). Y una ulterior e importante idea de Rickert, que también se encontrará en Max Weber, es la de que en el inmenso océano de los acontecimientos y de las instituciones humanas, el historiador elige como objeto de estudio aquellos hechos y acontecimientos revestidos de los "valores" de la cultura a la que pertenecen y, por lo tanto, son "interesantes". Se trata, justamente, de la "relación con los valores".

Rickert: el papel de referencia de los valores en el trabajo histórico → § 2

√ Georg Simmel (1858-1918) es erudito muy importante y son muchos los temas que trata. En lo referente a la historiografía, él plantea el problema en términos kantianos: ¿cómo es posible la historia?, ¿qué condiciones hacen posible y fundamentan la autonomía y validez de las ciencias histórico-sociales? A tales pregun-

las. Simmel responde, a diferencia de Kant y de los neokantianos, que las categorías de la investigación histórica no son válidas eternamente *a priori*, ellas mismas son productos históricos de hombres históricos, productos que cambian con la historia. Por consiguiente, no tiene sentido hablar de hechos históricos "*objetivamente*" básicos. "Un hecho –escribe Simmel– es importante porque interesa a quien lo considera".

Simmel: "Un hecho es importante porque interesa a quien lo considera" → § 3

√ "*Las civilizaciones son organismos*; la historia universal es su biografía global": esto se lee en *La decadencia de Occidente*, obra que hizo famoso a Oswald Spengler (1880-1936). Cada cultura es un organismo; y de modo semejante a los organismos, las culturas "aparecen, maduran, se marchitan y no regresan más". Cada civilización –añade Spengler– es un mundo cerrado, con su moral, con su filosofía, con su derecho. Y la cultura, como los organismos, están destinados al ocaso. Una vez cumplido su ciclo, "la civilización se *hace rígida* de improviso, se encamina a la muerte, su sangre se coagula, sus fuerzas desaparecen y ella se vuelve una *cultura en decadencia*. Según Spengler, esta era la situación de la civilización occidental, ya en el ocaso por causa del predominio de la democracia y del socialismo y, de la veneración, en la democracia, del dinero y del poder.

Spengler: las civilizaciones son como los organismos: nacen, crecen y luego mueren → § 4

√ Uno de los problemas fundamentales de la especulación filosófica de Ernst Troeltsch (1865-1923) fue el intento de conciliar el condicionamiento histórico de toda forma de religión con la pretensión de cada religión de poseer una validez universal. Llegó a la conclusión en *El carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones* (1902) que la historicidad de una religión no la priva del todo del valor universal y de su relación con la trascendencia. También en *El historicismo y su superación* (1928) Troeltsch sostiene que los criterios absolutos que son la norma moral y la revelación cristiana no se disuelven en sus múltiples y diversificadas manifestaciones históricas.

Troeltsch: cómo conciliar historicidad y universalidad en los valores religiosos → § 5

√ La filosofía de Friedrich Meinecke (1862-1954) intenta ser un dique contra el extendido relativismo, generado por el historicismo. Meinecke, autor de *La idea de la razón de Estado en la historia moderna* (1924) y de *El historicismo y su génesis* (1936) y contrario al "veneno corrosivo" del relativismo, refuta las soluciones que van orientadas horizontalmente (*absolutizar* el pasado, como lo hacen los románticos; o *absolutizar* el futuro, como lo hacen los sacerdotes del progreso); sostiene que el camino para neutralizar el veneno del historicismo es *la vía vertical*. Es necesario salir de la corriente para mirar la historia desde lo alto, como voluntad de Dios. Cada época, aunque se hace historia, "es inmediata relación con Dios".

Meinecke: lo "relativo" visto como voluntad de Dios, se presenta como "absoluto" → § 6

1. Windelband y la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas

La *crítica de la razón histórica*, después de Dilthey, progresó sustancialmente, con Max Weber –avance que repercute aún por su originalidad y validez–. Y entre Dilthey y Weber se encuentra una serie de pensadores que, moviéndose en torno a problemas planteados y discutidos por Dilthey, o introducen algunas novedades metodológicas (como es el caso de Windelband y de Rickert) o incluso, llevan hasta las últimas consecuencias el relativismo de Dilthey (esto hacen Simmel y Spengler), o reaccionan ante tal relativismo proponiendo valores absolutos (esta es la batalla de Troeltsch y Meinecke, como también del último Windelband y de Rickert).

Wilhelm Windelband (1848-1915) –representante, como se sabe, de la Escuela de Baden, junto con Rickert– enfrenta, como *neocriticista*, el problema del conocimiento *histórico*: para él "la ciencia histórica plantea el problema de la crítica lo mismo que el de la investigación natural". En 1894, en su escrito Historia *y ciencia natural*, él intenta precisar que la filosofía no podía permanecer ajena ante el portentoso desarrollo de las ciencias históricas, so pena de correr el riesgo de despegarse de lo que son adquisiciones científicas efectivas. Pero, ¿pueden considerarse satisfactorios los resultados obtenidos por Dilthey con su trabajo? ¿Sobre cuáles bases sólidas había apoyado Dilthey su distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu?

Decididamente, Windelband rechaza tal distinción, porque es una distinción metafísica no fundamentada, que opone la "naturaleza" al "espíritu". Por consiguiente, Windelband contrapone una *distinción de método* a la distinción de Dilthey, apoyada en *base objetual* (naturaleza y mundo humano).

Windelband divide las disciplinas científicas en *ciencias nomotéticas* y *ciencias idiográficas*. Las primeras buscan determinar las leyes generales que expresan la regularidad de los fenómenos; las segundas, en cambio, son las ciencias que atienden al fenómeno singular para comprender su especificidad e individualidad. Y *cualquier* evento –sea que pertenezca al mundo de la naturaleza o al mundo del espíritu– puede investigarse como un caso particular de una ley general, de una regularidad o también para comprender su carácter único, peculiar e irrepetible. [Textos 3]

2. Rickert: la relación con los valores y la autonomía del conocimiento histórico

El problema de fondo para Heinrich Rickert (1863-1936) es el de la autonomía del conocimiento histórico. Él retoma de Windelband la distinción entre ciencias

nomotéticas y ciencias idiográficas. "La misma realidad –dice Rickert en *Los límites de la formación de los conceptos científicos* (1896-1902)– se hace naturaleza cuando se la considera en relación con lo general, pero se hace historia cuando se la considera en relación con lo particular".

Sólo que, en este punto, surge un problema posterior: no todos los eventos individuales suscitan el interés del historiador, sino sólo aquellos que tienen una importancia o significado particular. El historiador ha de elegir. ¿Con base en qué criterios puede hacer sus elecciones?

Para Rickert, el criterio de selección está en la *relación* de los hechos individuales con el valor. La relación con los valores es la que constituye la base de la elaboración conceptual de la historia. El historiador descuida todo aquello que no tiene valor.

Esto no significa que el historiador deba hacer juicios de valor sobre lo que investiga, sino que él reconstruye un acontecimiento sólo porque tiene valor. "El concepto de individualidad histórica está constituido por los valores escogidos y apropiados por la cultura a la que él pertenece. El procedimiento histórico es una continua referencia al valor".

En síntesis, el conocimiento histórico encuentra su fundamento en la realización de los valores. Por eso, el objeto del conocimiento histórico es definido como *Kultur* (cultura) y los valores a los que ella se refiere como *Kulturwerte* (valores culturales). Estos son los valores que el hombre realiza en el devenir histórico. [Textos 4]

3. Simmel: los valores del historiador y el relativismo de los hechos

El resultado final de la filosofía de Georg Simmel (1858-1918) es el relativismo. Pero al comienzo, según los neocriticistas de la Escuela de Baden, él, por ejemplo, había atribuido al *deber ser* la independencia respecto de las situaciones históricas. En los *Problemas fundamentales de la filosofía* (1910), Simmel, además del sujeto y del objeto, propone un *tercer reino* el *de* las ideas y un *cuarto reino* el del *deber ser*.

Simmel plantea el problema de la historia, en términos kantianos, como el problema de las condiciones que hacen posible y fundamentan, en su autonomía y validez, las ciencias histórico-sociales. Pero, contra Kant y los neokantianos, Simmel afirma que los elementos del conocimiento se hallan en la experiencia.



Oswald Spengler (1880-1936) en una pintura de Grossmann. Spengler fue reconocido muy pronto gracias a la publicación del libro *Ocaso del Occidente*, en el que se identifica la caída de Alemania con el ocaso de toda la civilización occidental.

En otras palabras, la posibilidad de la historia no reside en las condiciones *a priori* independientes de la experiencia. Las categorías de la investigación histórica son producto de hombres históricos y cambian ellas mismas con la historia. Entonces, la realidad histórica puede ser interpretada a la luz de diversas categorías. No tiene sentido, por lo tanto, hablar de *hechos históricos "objetivamente" importantes*. "Un hecho –escribe Simmel– es importante porque interesa al que lo considera".

Por lo tanto, para Simmel, el criterio que juega en la selección de los hechos históricos es el de la relación con el valor, sólo que estos valores no son inherentes a los hechos, sino que son valores del historiador. [Textos 5]

4. Spengler y la "decadencia de Occidente"

La decadencia de Occidente es la obra que hizo famoso a Oswald Spengler (1880-1936). En ella, la caída de Alemania se convierte en el "ocaso de la civilización occidental". Spengler convierte en algo metafísico la diferencia entre *naturaleza* e *historia*. La naturaleza está dominada por la necesidad mecánica; la historia por una necesidad orgánica. Precisamente por esto, la historia puede ser entendida mediante la experiencia vivida o *Erlebnis*, vista como la penetración intuitiva de las formas asumidas por el desarrollo de la historia. "La humanidad –dice Spengler– no tiene finalidad alguna, ninguna idea, ningún plan, del mismo modo que ni la especie de las mariposas ni la de las orquídeas tienen un fin. La "humanidad" es un concepto zoológico o también una palabra privada de sentido".

En vez "del desolado cuadro de la historia universal como desarrollo linear", Spengler ve "el espectáculo de una pluralidad de poderosas civilizaciones que florecen con fuerza primigenia del seno de una tierra materna". "*Las civilizaciones son organismos; la historia universal es su biografía global*".

Cada civilización es, pues, un organismo; e igual que los organismos, las civilizaciones "aparecen, maduran, se marchitan y no regresan más". Y cada civilización tiene un sentido cerrado: una moral, una ciencia, una filosofía, un derecho, que tienen un sentido absoluto al interior de la propia cultura y fuera de ella no tienen ninguno". Hay tantas morales –dice Spengler– como culturas ni más ni menos". Cada civilización crea sus propios valores, que son justamente distintos por completo de otros, de otra civilización.

En esto consiste el *absolutismo relativo* de los valores, defendido por Spengler: los valores son absolutos al interior de una cultura, pero relativos sólo a esta cultura. Y la cultura, como los organismos, están destinados al ocaso: "Cuando se ha alcanzado el fin y la plenitud de las posibilidades internas llega a realizarse plenamente hacia el exterior, la cultura se *endurece* de improviso, se encamina hacia la muerte, su sangre se coagula, sus fuerzas desaparecen y ella se hace una *cultura en decadencia*".

A los ojos de Spengler, la civilización occidental estaba en decadencia por causa de la crisis de la moral y de la religión, por el predominio de la democracia y el socialismo, por la equiparación, en la democracia, entre dinero y poder político.

5. Troeltsch y el carácter absoluto de los valores religiosos

La compleja temática de las relaciones entre el devenir histórico y los valores eternos de la religión, fue tratada, al interior del historicismo, por Ernst Troeltsch y Friedrich Meinecke.

En el fondo, el problema fundamental de Troeltsch (1865-1923) fue el que surge, por una parte, de un conocimiento histórico que nos muestra el condicionamiento de toda forma de religión, y por otra, de la pretensión de la religión de poseer validez absoluta. Pues bien, Troeltsch rechaza tanto la solución positivista que hacía de la religión un estado primitivo de la humanidad, como la romántico-idealista que veía en las diversas religiones, la realización de una esencia universal.

Para Troeltsch, las religiones son hechos históricos individuales, lo mismo que el cristianismo. Sin embargo, hace constar en El *carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones* (1902), que el condicionamiento de un fenómeno histórico no lo priva de validez. La religión está condicionada históricamente y sin embargo, ella, en opinión de Troeltsch, muestra –en fenómenos como el cristianismo y la Reforma– una *causalidad autónoma*.

6. Meinecke y la búsqueda de lo eterno en el instante

Friedrich Meinecke (1862-1954), no está lejos de la posición de Troeltsch. Meinecke, historiador de la Alemania moderna, mediante un importante estudio sobre *La idea de la razón de Estado en la historia moderna* (1924), se encontró ante el problema del historicismo. Y el problema del historicismo consiste en haber suscitado un relativismo que considera cualquier institución, idea o ideología, como un momento transitorio del infinito curso del devenir. Para el historicismo, pues, todas las cosas, sin excepción, tienen sólo un valor *relativo*.

Por lo tanto, en el historicismo "hay un veneno corrosivo". Para neutralizar tal veneno, existen, en opinión de Meinecke, sólo tres caminos:

a) El primero es la fuga romántica al pasado.

b) El segundo es la fuga hacia el futuro. El camino romántico absolutiza una edad del pasado (la edad de oro), el otro expresa el optimismo del progreso. Ambos recorren, dice Meinecke, en la misma corriente de la historia. Sea que se vaya contracorriente, sea que se vaya en el lado de la corriente, siempre se procede en dirección *horizontal*, siempre *dentro* de la corriente.

c) Pero, en opinión de Meinecke, existe un tercer camino para neutralizar el veneno del historicismo: es el camino *vertical*. Es necesario salir de la corriente para mirar desde lo alto. Lo "relativo", visto como voluntad de Dios, se propone como "absoluto". |Textos 6|



Historicismo. La primera acepción del término es que la historia está guiada por una ley necesaria. Una doctrina del género, la encontramos en Hegel: es el *historicismo absoluto*. Con la teoría dialéctica invertida, Marx propuso un *historicismo materialista*.

La historia es una cadena de acontecimientos; hay una ley que determina su curso. Entendido el historicismo en este sentido –es decir, como la pretensión de haber aprehendido las leyes que determinan el desarrollo de la historia humana en su totalidad–, Karl Popper lo ha hecho objeto de críticas devastadoras, en cuanto demuestra que la previsión del futuro es imposible; por consiguiente, es ilusorio pensar que se ha llegado a poseer las leyes ineluctables del curso de la historia humana.

Se da igualmente un *historicismo fideista*, como el propuesto por Meinecke y Troelstch, entre otros, para quienes en la historia actúan valores trascendentes que han sido puestos en ella por Dios. Este es un historicismo metafísico o mejor, *teológico*.


Friedrich Meinecke.

Como metafísico –aunque en una óptica diferente– se considera el *historicismo relativo* defendido –como se vio en las páginas anteriores– por Oswald Spengler, para quien cada civilización es un organismo, una configuración compacta y cerrada, con su moral, su filosofía, su derecho; dice Spengler: "Hay tantas morales como civilizaciones, ni más ni menos".

Distintos de los mencionados son los problemas discutidos por la corriente de pensamiento llamada *historicismo crítico*, problemas relacionados, kantianamente, con las condiciones de posibilidad, autonomía y validez de las ciencias histórico-sociales.

Dilthey discute sobre la diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu y encuentra, finalmente, en el nexo entre *Erleben*, expresión, y *Verstehen*, comprensión, la característica esencial del mundo humano y simultáneamente, el fundamento de las ciencias del espíritu.

Windelband, y con él Rickert, traza la importante distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas.

Weber describe la teoría del "tipo ideal", discute el peso de las diversas causas particulares de un acontecimiento, interviene con extrema claridad en el problema de la "objetividad" en las ciencias histórico-sociales, desdogmatiza el Materialismo histórico.

Problemas que atraviesan el historicismo son también los referentes a los valores, el del *Verstehen* (comprender) en oposición al *Erklären* (explicar causalmente), el de la empatía (y sus críticas) y otros más. Pero lo dicho es suficiente para establecer la diversidad específica del *historicismo crítico* de otros tipos de historicismo con los cuales, por lo demás, poco a poco, éste entró en contacto.


Heinrich Rickert.

DILTHEY

1. "REVIVIR" PARA "COMPRENDER"

"Revivir" equivale a "nuestra posibilidad de apropiarnos del mundo espiritual". "Ante los límites impuestos por las circunstancias se le abren (al hombre), otras bellezas del mundo y otros sectores de la vida que él no logra nunca alcanzar".

Sobre la base de este transponer, surge, entonces, el modo supremo en el que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender –reproducir o revivir–. El comprender es, en sí, una operación inversa al curso mismo de efectuación. Un convivir perfecto está ligado a que la comprensión marche en la línea del acontecer mismo. Avanzando continuamente, se desplaza hacia adelante con el curso mismo de la vida. Así se amplia el proceso de colocarse dentro, la transposición. Revivir es crear en la línea del acontecer. Marchamos así con la historia de la época, con un suceso en un país lejano o con algo que ocurra en el alma de un ser humano cercano a nosotros. Alcanza su culminación allí donde el acontecimiento ha sido penetrado por la conciencia del poeta, del artista o del historiador, y queda luego fijado en una obra permanente para nosotros.

El poema lírico permite así, en la sucesión de sus versos, revivir una conexión de una vivencia: no la real y efectiva que incitó al poeta, sino de la que, basándose en aquélla, el poeta pone en boca de una persona ideal. La sucesión de las escenas en una obra de teatro posibilita revivir los fragmentos del curso vital de las personas que aparecen en ella. La narración de un novelista o de un historiador que persigue el curso histórico produce un revivir en nosotros. El triunfo del revivir es que, en él, los fragmentos de un curso se complementan de tal modo que creemos tener ante nosotros una continuidad.

¿Mas en qué consiste, entonces, este revivir? Aquí nos interesa únicamente el rendimiento del proceso; no vamos a dar una explicación psicológica del mismo. Así que tampoco discutimos la relación de este concepto con el de la simpatía y el de la endopatía: aunque claramente se ve la conexión con éstas en que la simpatía refuerza la energía del revivir. Se nos pone a la vista el significativo rendimiento de este revivir para nuestra apropiación del mundo espiritual. Descansa en dos momentos. Todo hacerse presente del modo más vivo un medio y una situación externa estimula en nosotros el revivir. Y la fantasía puede fortalecer o disminuir el énfasis de los modos de comportamiento, fuerzas, sentimientos, aspiraciones, orientaciones de ideas contenidos en nuestra propia conexión vital [...].

Y en este revivir hay, entonces, una parte significativa de la adquisición de cosas espirituales, que debemos al historiador y al poeta. El curso de la vida va ejecutando en cada ser humano una determinación constante, en la cual se van restringiendo las posibilidades que residen en él. La configuración de su esencia determina siempre, a cada uno, la continuación de su desarrollo. En una palabra, por más que se ponga a considerar cómo constatar su situación o la forma de la conexión vital que ha adquirido, experimenta cada vez que el círculo de perspectivas nuevas a la vida y de los giros internos que pueda dar la existencia personal es algo limitado. El comprender le abre un ancho campo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida efectiva. Para mí, como para casi todos los seres humanos de hoy, la posibilidad de vivir estados religiosos en mi propia existencia es muy limitada. Pero al recorrer hoy día las cartas y los escritos de Lutero, los informes de sus contemporáneos, las actas de las disputas religiosas y los concilios, así como sus actuaciones oficiales, vivo un proceso religioso de tal poder eruptivo, de tal energía, hasta tal punto de vida o muerte, que queda más allá de cualquier posibilidad de vivencia de un ser humano de nuestros días. Pero sí que puedo revivirlo. Me transpongo en las circunstancias: todo en ellas empuja hacia un desarrollo tan extraordinario de la vida psíquica religiosa. Veo en los monasterios una técnica del trato con el mundo invisible que da a las almas monacales una mirada constantemente orientada a las cosas del más allá: las controversias teológicas se convierten aquí en cuestiones que afectan a la existencia interna. Veo cómo lo que de este modo se forma en los monasterios, se extiende luego al mundo profano por innumerables canales –púlpitos, confesiones, enseñanza, escritos–, y ahora percibo cómo los concilios y los movimientos religiosos han propagado por todas partes la doctrina de la Iglesia invisible y del clero universal, cómo esta doctrina se relaciona con la liberación de la personalidad en la vida secular; cómo lo alcanzado en la soledad de la celda, en la lucha de las fuerzas descritas, se afirma frente a la Iglesia. El cristianismo, como una nueva fuerza para configurar la vida misma en la familia, en la profesión, en las relaciones políticas, es un poder nuevo que sale al encuentro del espíritu del tiempo en las ciudades y en todas partes donde se realiza un trabajo superior, en Hans Sachs, en Durero. Al marchar Lutero a la cabeza de este movimiento, vivimos su desarrollo en virtud de una conexión que penetra desde lo universal humano hasta la esfera religiosa, y desde ella, a través de las determinaciones históricas, hasta su individualidad. Y así, este proceso nos abre un mundo religioso en él y en los compañeros de los primeros tiempos de la Reforma, un mundo que amplía nuestro horizonte de posibilidades de vidas humanas, que sólo así se nos hacen posibles. De este modo, el

hombre interiormente determinado puede vivir en la imaginación muchas otras existencias. Ante el que se encuentra limitado por las circunstancias, se abren bellezas extrañas del mundo en regiones de la vida que jamás puede alcanzar. Dicho de un modo muy general: el hombre, atado y determinado por la realidad de la vida, es transpuesto en libertad, no sólo por el arte –cosa que se ha expresado más a menudo–, sino también por la comprensión de lo histórico.

Tomado de: DILTHEY, W. *Dos escritos sobre hermenéutica*. Istmo, Madrid, 2000, pp. 187-191.

2. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU COMPRENDEN EL SENTIDO DEL MUNDO HUMANO HISTÓRICO Y OBJETIVO

Objetivación del mundo de la vida y ciencia del espíritu: "Aquí todo salió de la actividad espiritual [...]. De la colocación de los árboles en el parque, del orden de las casas en una calle, del instrumento del trabajador manual hasta la sentencia de un tribunal, todo está en torno a nosotros, a toda hora, vuelto histórico". Este mundo objetivado de la vida es el mundo que las ciencias del espíritu intentan comprender: "Su ámbito se extiende tanto como la comprensión y la comprensión tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida".

El individuo, las agrupaciones comunitarias y las obras en las que se han incorporado la vida y el espíritu constituyen el reino exterior del espíritu. Estas manifestaciones de la vida, que se presentan a la comprensión en el mundo externo, se hallan integradas, por así decirlo, en el contexto de la naturaleza. Constantemente nos rodea esta gran realidad exterior del espíritu. Constituye una realización de éste en el mundo sensible, desde la expresión pasajera hasta la vigencia centenaria de una constitución o de un código. *Cada una de las manifestaciones de la vida representa*, en el reino de este espíritu objetivo, algo común. Cada palabra, cada frase, cada gesto o fórmula de cortesía sólo resultan inteligibles debido a una comunidad que enlaza al que se manifiesta en ellos y al que los comprende; el individuo vive, piensa y actúa siempre en una esfera de comunidad y sólo en ella comprende. Todo lo comprendido lleva en sí, de algún modo, la marca de familiaridad que procede de esa comunidad. Vivimos en esa atmósfera, nos rodea constantemente. Estamos inmersos en ella. Nos encontramos en ese mundo histórico y comprendido como en nuestro propio hogar; comprendemos el sentido y el significado de todo ello; nosotros mismos estamos entretejidos en esas comunidades.

El cambio de las manifestaciones de vida que influyen sobre nosotros nos invita constantemente a una nueva comprensión; pero, puesto que toda mani-

festación vital y su comprensión engranan con otras, es inherente a la comprensión, al mismo tiempo, una continua atracción que avanza, según relaciones de afinidad, desde lo singular dado hacia la totalidad. Y conforme van aumentando las relaciones entre lo afín, crecen también las posibilidades de generalización, inherentes ya a la comunidad como determinación de lo comprendido.

En la comprensión se manifiesta además otra propiedad de la objetivación de la vida, que determina tanto la articulación en términos de afinidad como la dirección de la generalización. La objetivación de la vida encierra en sí una *pluralidad de órdenes articulados*. Desde la distinción de razas hasta la diversidad de formas de expresión y de costumbres en el seno de una tribu o de una villa rural hallamos toda una articulación de diferencias espirituales condicionada por la naturaleza. En los sistemas de cultura se nos presentan diferenciaciones de otro tipo, y aún otras separan las distintas épocas. En una palabra: muchas líneas, que delimitan círculos de vida afines desde algún punto de vista, atraviesan el mundo del espíritu objetivo y se cruzan en él. La riqueza de la vida se manifiesta en matices innumerables y es comprendida gracias a la repetición de esas diferencias.

Sólo con la idea de la objetivación de la vida logramos penetrar en la esencia de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la actividad espiritual y ostenta por consiguiente el carácter de la historicidad. Se halla entretejido en el mundo sensible como producto de la historia. Desde la distribución de los árboles en un parque, el orden de las casas en una calle o las útiles herramientas del artesano hasta la sentencia condenatoria dictada en el palacio de justicia, todo a nuestro alrededor, minuto a minuto, ha llegado a ser lo que es históricamente. Lo que hoy el espíritu transmite de su propio carácter a una manifestación vital suya es mañana, ahí situado, historia. A medida que avanza el tiempo nos vemos rodeados de ruinas romanas, de catedrales, de los palacios de recreo de los autócratas. La historia no es algo separado de la vida, no es algo apartado del presente por su lejanía en el tiempo.

Vamos a resumir los resultados. Las ciencias del espíritu tienen en la objetivación de la vida su dato más amplio. Pero cuando la objetivación de la vida se convierte en algo comprendido por nosotros, encierra siempre, como tal, la referencia de lo externo a lo interno. Por lo tanto, esa objetivación de la vida se refiere siempre, en la comprensión, a la vivencia, que revela a la unidad de vida su propio contenido y le permite interpretar el de los demás. Si lo dado en las ciencias del espíritu se encierra en este marco, vemos inmediatamente que todo lo fijo, lo extraño, que es propio de las imágenes del mundo físico, ha de desterrarse del concepto de lo dado en este campo. Todo lo dado es aquí producido y, por lo tanto, histórico; es comprendido, y por consiguiente encierra

en sí algo común; es conocido al ser comprendido y contiene en sí una agrupación de lo diverso, pues en ésta descansa ya la interpretación de las manifestaciones de la vida en la comprensión superior. Todo ello supone también que el método de clasificación de las manifestaciones vitales se encuentra ya en los propios datos de las ciencias del espíritu.

Y con ello se contempla el *concepto* de las *ciencias del espíritu*. Su campo propio llega tan lejos como la comprensión misma, y la comprensión, a su vez, tiene su objeto unitario en la objetivación de la vida. Así pues, el concepto de las ciencias del espíritu, en lo que respecta al ámbito de fenómenos que abarcan, está definido por la objetivación de la vida en el mundo externo. El espíritu sólo comprende lo que él mismo ha creado. La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca la realidad producida con independencia de la acción del espíritu. Todo aquello en lo que el hombre, mediante su acción, ha estampado su sello, constituye el objeto de las ciencias del espíritu.

Y también la expresión "ciencia del espíritu" se ve ahora justificada. Antes se solía hablar del espíritu de las leyes, del derecho, de la constitución. Ahora podemos decir que *todo aquello en lo que el espíritu se ha objetivado pertenece al campo de las ciencias del espíritu*.

Tomado de: DILTHEY, W. *Crítica de la razón histórica*. Península, Barcelona, 1986, pp. 269-271.

WINDELBAND

3. CIENCIAS NOMOTÉTICAS Y CIENCIAS IDIOGRÁFICAS

La división de las ciencias, con base en la diversidad de los objetos tratados, en ciencias de la naturaleza y en ciencias del espíritu no se sostiene. La psicología ¿es ciencia de la naturaleza o ciencia del espíritu? En cambio, sí está fundamentada y es válida la división de las ciencias con base metodológica en ciencias nomotéticas *y ciencias* idiográficas: *"Las unas son ciencias de la ley, las otras ciencias del acontecimiento; aquéllas enseñan lo que es siempre, éstas, lo que sucedió una vez".*

Es corriente hoy recurrir, para la clasificación de estas disciplinas encaminadas al conocimiento de lo real, a la división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. A mí me parece que esta división, por lo menos bajo la forma cómo se la presenta, no es muy feliz. La antinomia de naturaleza y espíritu es una antítesis objetiva que adquiere relieve descollante en los últimos tiempos del pensamiento antiguo y en los comienzos del pensamiento medie-

val y se mantiene en pie rígidamente en la moderna metafísica, desde Descartes y Spinoza hasta Schelling y Hegel. Si no me equivoco al pulsar la tónica de la novísima filosofía y las repercusiones de la epistemológica, creo que esta distinción tradicional, adherida al modo usual de pensar y de expresarse, no puede ser considerada ya como algo tan evidente que sirva como base indiscutible de aquella clasificación fundamental.

A esto hay que añadir que esta antinomia de objetos no entraña necesariamente una antinomia de métodos de conocimiento. Pues si bien es cierto que Locke reduce el dualismo cartesiano a la fórmula subjetiva y contrapone la percepción exterior y la interior –la *sensation* y la *reflection*– como los dos órganos específicos, enfocados el uno sobre el conocimiento del mundo físico exterior, de la naturaleza, y el otro sobre el del mundo interior o del espíritu, no menos cierto que, en los últimos tiempos, la crítica del conocimiento ha minado más que nunca esta concepción y hecho abrigar, por lo menos, grandes dudas acerca de las razones que haya para admitir una "percepción interior" como clase especial de conocimiento.

Nadie se atrevería tampoco a seguir sosteniendo hoy que los hechos de las llamadas ciencias del espíritu sólo puedan comprobarse por la vía de la percepción interior. Y sobre todo, la incongruencia entre el principio objetivo y el principio formal de clasificación se revela en la existencia de una disciplina empírica tan importante como la psicología que no puede encontrar cabida en ninguno de los dos grupos ni entre las ciencias de la naturaleza ni entre las del espíritu. En efecto, si bien por su objeto la psicología sólo puede caracterizarse como ciencia del espíritu y en cierto sentido como la base de todas las demás ciencias de esta clase, todo su modo de proceder, su comportamiento metodológico es, desde el principio hasta el fin, el de las ciencias de la naturaleza. De aquí que tenga que resignarse a que se la califique, alguna que otra vez, como "la ciencia natural del sentido interior" o incluso como "la ciencia natural del espíritu" [...].

En cambio, la mayoría de las disciplinas empíricas que suelen agruparse bajo el nombre de ciencias del espíritu se proponen resueltamente, exponer de un modo completo y exhaustivo un determinado acaecimiento más o menos extenso, de realidad transitoria y circunscrito dentro del tiempo. También en este campo presentan la más extraordinaria variedad los objetos y los métodos especiales encaminados a asegurar su concepción. Trátase, por ejemplo, de determinado acontecimiento o de una serie coherente de hechos o vicisitudes, de la esencia y la vida de un hombre o de todo un pueblo, de las características y el desarrollo de una lengua, de una religión, de un orden jurídico, de una obra literaria, artística o científica: cada uno de estos objetos requiere un

tratamiento adecuado a su propia peculiaridad. Pero, la finalidad perseguida por el conocimiento en todos estos casos es la misma: reproducir y comprender su fisonomía de hecho una creación de la vida humana plasmada por una sola vez en la realidad. Es evidente que esta finalidad abarca todo el ámbito de las disciplinas históricas.

Tenemos, pues, ante nosotros, una clasificación puramente metodológica de las ciencias empíricas, susceptible de ser basada en conceptos lógicos seguros. El principio de clasificación es el carácter formal de sus metas de conocimiento. Unas ciencias empíricas investigan leyes generales, otras hechos históricos especiales: expresado esto en el lenguaje de la lógica formal, tenemos que la meta de unas es el juicio general, apodíctico, la de otras la afirmación especial, asertiva [...].

Podemos, pues, decir que las ciencias empíricas buscan en el conocimiento de lo real una de dos cosas: bien lo general bajo la forma de ley natural, bien lo especial bajo la forma determinada por la historia. Contemplan, de una parte, la forma permanente e inmutable, de otra parte el contenido transitorio, determinado por sí mismo, del acaecer real. Unas son ciencias de leyes, otras ciencias de acaecimientos; las primeras enseñan lo que sucede siempre, las segundas lo que ha sucedido alguna vez.

En el primer caso, el pensamiento científico es –si se nos permite acuñar nuevos términos técnicos– *nomotético*, en el segundo caso *idiográfico* y si preferimos atenernos a la nomenclatura usual, podemos seguir hablando, en el sentido que acabamos de exponer, de la antítesis entre ciencias naturales y disciplinas históricas, siempre y cuando no perdamos de vista que la psicología entra, desde este punto de vista metodológico, indiscutiblemente, en el grupo de las ciencias naturales.

Pero no debe nunca olvidarse que esta antítesis metodológica criterio de clasificación que versa sobre el tratamiento del saber, no sobre su contenido. Cabe perfectamente la posibilidad y se da la realidad de que los mismos objetos puedan ser materia de una investigación nomotética y, al mismo tiempo, paralelamente, de otra idiográfica. Y es que la distinción entre lo que permanece siempre igual y lo que sólo se da una vez es, en cierto sentido, puramente relativa. Cosas que no experimentan ningún cambio directo perceptible a lo largo de grandes períodos de tiempo, pudiendo por ello ser tratadas con un criterio nomotético en cuanto a sus formas inmutables, pueden, cuando se las contempla en una perspectiva más amplia, aparecer como algo valedero solamente para un espacio de tiempo limitado, es decir, como algo puramente histórico. Así, una lengua se halla gobernada en todas sus especiales aplicaciones por sus leyes de forma, leyes que son siempre las mismas a través de todos los cambios de expresión. Pero, de otra parte, esta misma lengua específica, con todas sus leyes especiales de forma, no

pasa de ser un fenómeno transitorio, histórico en la vida de las lenguas humanas. Y otro tanto acontece con la fisiología del cuerpo, con la geología y hasta cierto punto incluso con la astronomía. Con lo cual se desplaza el principio histórico, como vemos, al campo de las ciencias de la naturaleza [...].

Tenía que surgir necesariamente, como surgió, la pregunta: ¿qué es más valioso para la meta total del conocimiento humano, un saber que versa sobre las leyes o un saber que recae sobre los acaecimientos? ¿La comprensión de la esencia general de las cosas, sustraída al tiempo, o la de los fenómenos especiales que se desarrollan dentro del tiempo? Trátase, evidentemente, de una pregunta que sólo es posible contestar parándose a reflexionar sobre los fines últimos de la ciencia [...].

Pero, no cabe duda de que existen también, al lado de lo dicho, diferencias objetivas y, sin embargo, puramente teóricas en el valor de conocimiento de los objetos: ahora bien, la medida de estas diferencias es, sencillamente, el grado en que contribuyen al conocimiento total. Lo concreto, lo particular no pasa de ser un objeto de curiosidad cuando no puede convertirse en piedra llamada a incorporarse a una construcción más general. Así, podríamos decir que, en un sentido científico, ya el "hecho" constituye un concepto ideológico.

En efecto, no todo dato real es un hecho para la ciencia, sino que lo es simplemente aquél del que –para decirlo en términos muy concisos– puede aprender algo. Y esto es aplicable principalmente a la historia. ¡Cuántas y cuántas cosas acaecen que no pueden ser consideradas como hechos históricos! Poseemos la cuenta de un cerrajero por la que está documentalmente comprobado con toda certeza que podamos apetecer que en el transcurso del año 1780 Goethe contrató con aquel artesano la construcción de una campana para su casa y de una llave para su cuarto y que el 22 de febrero del mismo año le encargó también una cajita de metal para guardar papeles. No cabe duda de que se trata de cosas verdaderas y acaecidas; a pesar de ello, no se trata de hechos históricos ni dentro de la historia de la literatura ni en los dominios de la historia biográfica. Sin embargo, debe tenerse en cuenta, por otra parte, que dentro de ciertos límites es imposible decidir de antemano cuándo hay que reconocer el valor de un "hecho" y cuándo no a los datos concretos que nos ofrece la observación o la tradición. Por eso la ciencia se ve obligada a hacer lo que Goethe en su vejez: ir reuniendo, coleccionando, archivando cuanto cae en sus manos, con la idea de no dejar perder nada que tal vez algún día podrá emplear y en la seguridad de que el trabajo de las futuras generaciones, siempre que no se vea entorpecido por las vicisitudes externas de la tradición, será como un gran tamiz que conserve lo útil y deje perder lo inútil [...].

Pero, de otra parte, nos encontramos con que las ciencias idiográficas necesitan paso a paso de las tesis generales que sólo pueden facilitarles, con una fundamentación absolutamente correcta, las disciplinas nomotéticas. Toda explicación causal de cualquier proceso histórico presupone siempre una serie de ideas generales sobre la marcha de las cosas. Y cuando tratamos de reducir las pruebas históricas a su forma puramente lógica vemos que tienen siempre como supremas premisas leyes naturales del acaecer, principalmente del acaecer psíquico. Quien no tuviera ni la menor idea de cómo piensa, siente y quiere en general el hombre no aguardaría para fracasar en su empeño a resumir los diversos acontecimientos concretos para explicárselos y encontrarles un sentido, sino que fracasaría ya en el momento mismo de fijar críticamente los hechos.

No deja de ser curiosa, en este respecto, la indulgencia de que, en el fondo, da pruebas la historiografía en sus pretensiones para con la psicología. El grado extraordinariamente imperfecto con que notoriamente aparecen formuladas hoy las leyes de la vida psíquica jamás ha representado un obstáculo en el camino del historiador: éste ha sabido siempre, a fuerza de conocimiento natural de los hombres, de tacto y de intuición genial, lo que necesitaba saber para comprender a sus héroes y los actos por ellos realizados.

Tomado de: WINDELBAND, W. *Preludios filosóficos*. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1949, pp. 315-318.322-326.

RICKERT

4. APRENDIZAJE GENERALIZADOR Y APRENDIZAJE PARTICULARIZADOR

La lógica de la ciencia histórica nos impone la distinción entre:

– Aprendizaje generalizador (por el cual podemos considerar los objetos del mundo con las categorías de la identidad y de la repetición, articulando así "la multiplicidad y la policromía de la realidad" y haciéndonos capaces de orientarnos en ella).

– Aprendizaje particularizador (que lleva al conocimiento de la individualidad de un objeto; este conocimiento, sin embargo, no es una copia del objeto, en el sentido del conocimiento de "la multiplicidad completa de su contenido", sino que es una selección de "un complejo de elementos que, en esta composición particular, pertenece sólo a ese único objeto determinado".

Si nos dirigimos ahora de estas determinaciones generales de la tarea de una lógica de las ciencias individuales, hacia los conceptos fundamentales que la lógica de la ciencia histórica en particular ha de desarrollar, entonces será necesario, en primer término, tomar conciencia de la *oposición formal más notable en nuestra concepción de la realidad empírica*, preguntar luego qué significa esa oposición lógicamente, y por último indicar qué miembro de dicha oposición es decisivo para la representación histórica de la realidad.

La forma más fácil de darnos cuenta de la existencia de dos clases formal y fundamentalmente distintas de la concepción de la realidad, consiste quizás en referirnos a los conocimientos *precientíficos* que poseemos de una parte más o menos pequeña o grande del mundo. Sería un engaño si se quisiera creer que obtenemos en ella una imagen de la realidad, tal como es. Antes de que la ciencia comience su labor, ya ha tenido lugar, en todos los casos, una especie de conceptuación involuntaria, y son los, productos de esa *conceptuación precientífica*, y no la realidad libre de concepciones, lo que la ciencia encuentra al comenzar su trabajo. Éste enlaza con aquéllos. Pero, la diferencia formal máxima en esta conceptuación precientífica es la siguiente: *la gran mayoría* de las cosas y de los procesos nos interesan únicamente a través de aquello que poseen de común con otros. De ahí que sólo prestemos atención a eso que les es común, aunque de hecho cada parte de la realidad sea distinta de toda otra, individualmente, y nada en este mundo se repita exactamente. Pero eso significa: por sernos indiferente la individualidad de la mayoría de los objetos, no conocemos su individualidad; no son para nosotros sino *ejemplares* de un *concepto específico* general, que pueden ser reemplazados por otros ejemplares del mismo concepto, es decir, los consideramos como iguales, aunque nunca lo sean, y los designamos asimismo meramente con *nombres específicos* generales.

La limitación, por todos conocida, del interés por lo general, en el sentido de lo común a un grupo de objetos, o la *concepción generalizadora* en base a la cual creemos injustificadamente que existe realmente algo así como igualdad y repetición en el mundo real, es para nosotros, al mismo tiempo, de enorme valor práctico. Ella nos estructura la multiplicidad y policromía inabarcable de la realidad en determinada forma, y nos permite orientarnos en ella.

Por otra parte, la concepción generalizadora no agota de ningún modo aquello que nos interesa de nuestro mundo circundante, y que por ello también conocemos de él. Tenemos en cuenta éste o aquel objeto precisamente a través de lo que le es *propio*, y que lo diferencia de todos los demás objetos. Nuestro interés y nuestro conocimiento se refiere, pues, justamente a su *individualidad*, a lo que lo hace insustituible; y si bien sabemos que *es posible* entenderlo, al igual que otros objetos, como ejemplar de un concepto específico, no *queremos*, sin

embargo considerarlo igual a otras cosas, sino que lo destacamos expresamente, extrayéndolo de su grupo; esto obtiene su expresión lingüística en el hecho de que lo denominamos con un *nombre propio*, y no con un nombre específico. Este tipo de estructuración o de *concepción individualizadora* de la realidad es tan familiar a todos, que no requiere mayores explicaciones. Solamente es necesario destacar un hecho importante: la cognición de la individualidad de un objeto tampoco es una imagen en el sentido de que conocemos la multiplicidad *íntegra* de su contenido, sino que también en este caso se realiza una determinada selección y transformación, es decir, se destaca un complejo de elementos que en esa combinación particular sólo pertenece a *un* objeto determinado. Porque es necesario insistir en ello (dado que siempre parece volver a ser olvidado): en la realidad no existen objetos generales, sino únicamente individuales; sólo existe lo único, y no hay nada que realmente se repita. Debemos distinguir entonces la "individualidad" que corresponde a todo objeto o proceso cualquiera (cuyo contenido coincide con su realidad, y cuya cognición no es ni alcanzable ni deseable), de la individualidad *significativa* para nosotros (que consiste solamente en determinados elementos) y debemos entender con toda claridad que la individualidad en el sentido más estricto, a la que nos referimos comúnmente, así como lo general del concepto específico, no son ellos mismos una realidad, sino un producto de nuestra interpretación de la realidad, de nuestra conceptuación precientífica.

Tomado de: RICKERT, H. *Introducción a los problemas de historia de la filosofía*. Nova, Buenos Aires, 1961, pp. 43-45.

SIMMEL

5. EL "TERCER REINO" DE LOS PRODUCTOS CULTURALES

Todos los contenidos religiosos y jurídicos, científicos y tradicionales, éticos o artísticos, existen. Son "espíritu objetivo" y determinan "toda la evolución histórica de la humanidad".

En la historia de la humanidad se ha desarrollado una inmensa serie de productos, fruto de la invención y del trabajo psicológico subjetivo, pero que una vez producidos han cobrado un ser propio, objetivo, espiritual, independiente de los espíritus individuales que al principio los produjeron o posteriormente los reproducen. Entre ellos se encuentran, v. gr., los principios del derecho, los preceptos morales, las tradiciones de cada región, las lenguas, las obras de arte, los productos de la ciencia, la religión. Todo esto está ligado a ciertas for-

mas externas, a la palabra hablada o escrita, a objetos sensibles y palpables. Pero ni estos objetos ni las personas que los poseen agotan en su limitación temporal el contenido de esos hechos espirituales y la forma particular de su existencia. El espíritu que se ha materializado en un libro escrito, está sin duda en él, puesto que puede ser sacado de él. Pero, ¿cómo puede estar allí? Lo que el libro contiene es el espíritu de su autor, el contenido de su proceso psíquico. Pero, si el autor está muerto, su espíritu, como proceso psíquico, no puede existir. Es, por tanto, el lector quien, con su dinamismo psíquico, hace surgir el espíritu de las líneas y caracteres impresos en el papel. Pero esto está condicionado por la existencia del libro; con todo, de una manera más inmediata y en principio distinta de como está condicionado, por ejemplo, por el hecho de que el sujeto que reproduce el espíritu respire o haya aprendido a leer. El contenido que el lector reproduce en sí como un proceso vital está contenido en el libro de una manera objetiva y el lector sólo lo extrae. Pero si el lector no lo extrajera, el libro no perdería por ello tal contenido y evidentemente que su verdad o falsedad, su elevación o vulgaridad son independientes del hecho de que el sentido del libro sea reproducido por los espíritus subjetivos con mayor o menor frecuencia, entendiéndolo o sin entenderlo. Todos los contenidos antes enumerados, religiosos, jurídicos, científicos, tradicionales, éticos o artísticos, tienen ese modo de existir. Surgen históricamente y son reproducidos en el curso de la historia; pero entre estas dos realizaciones poseen otra existencia diversa y con ello muestran que aun dentro de las formas subjetivas en que se realizan subsisten como algo que no se agota en ellas, como algo por sí mismo significativo; sin duda como espíritu que de hecho nada tiene que ver con la materialización sensible; como espíritu objetivo cuyo significado real permanece intacto al ser vivido subjetivamente en esta o aquella conciencia. Esta categoría que permite absorber lo supramaterial en lo material, lo suprasubjetivo en lo subjetivo, determina toda la evolución histórica de la humanidad; este espíritu objetivo permite a la humanidad conservar los resultados de su trabajo por encima de las personas y de las reproducciones individuales [...].

Esta edifica, sobre las realidades contrapuestas del mundo, sujeto y objeto, un reino de *contenidos* ideales; que no es ni subjetivo ni objetivo; estos contenidos tienen valor y significación sólo en sí y para sí, pero a la vez pueden informar la materia común que toma, por un lado, la forma de subjetividad y por otro, la de objetividad, y así hace posible la relación entre ambos y muestra su unidad. Se podría llamar a esta teoría la del "tercer reino". A ella pertenece lo que, al exponer el pensamiento de Hegel, llamé el espíritu objetivo. Lo decisivo es, por un lado, la idea de que al conocer no sólo realizamos un proceso psíquico, no sólo vivimos una conciencia, sino que este proceso y esta concien-

cia tienen un contenido que posee un valor independiente de esa operación. El contenido del pensamiento es verdadero, ya sea que se piense o no, como por el contrario es también falso sea que se piense o no. Pero, por otro lado, corresponde a este contenido otra nota esencial: que no es la copia naturalista del objeto para el que vale. El pensamiento idealista de la discrepancia entre la representación y el ser-en-sí queda aquí fuera de consideración; que los objetos no puedan *transmigrar* a nuestra conciencia puede ser cierto, pero para el punto de vista que nos ocupa el problema es, de antemano, otro, pues aquí se trata de una realidad que no puede ser comprobada inmediatamente por los sentidos ni captada en su ser por proceso intelectivo alguno, opuesto al verdadero conocimiento, que no copia aquella realidad como un vaciado en yeso su original, sino que se mueve en una forma totalmente diversa y vive, por así decir, una vida totalmente distinta de la realidad. El ser real de los elementos químicos, que existen unos al lado de otros sin relación alguna, no tiene nada que ver con la ley de la proporción múltiple o con el sistema periódico de Mendeléiev; los movimientos de las estrellas de ningún modo contienen la ley de la gravitación. Más bien estas fórmulas son traducidas en las realidades en una lengua con la que no tienen una palabra común. Como aquéllo, para lo cual las leyes naturales han sido citadas aquí como un simple ejemplo o tal vez como un mero símbolo, es algo diverso del proceso de representación que lo traduce a la forma de lo psíquico, también es algo diverso de las substancias y movimientos que lo traducen a la forma de la realidad. Por la separación de sujeto y objeto, el ser es dividido en dos reinos cuyas cualidades o funciones son totalmente distintas. Pero su mutua relación, que nosotros llamamos conocimiento, es posible porque el mismo contenido se realiza en la forma del uno como en la del otro; contenido que existe en sí y por sí mismo, fuera de la oposición de aquéllos. Esta unidad de sujeto y objeto es por principio diversa de la que señala la dirección del pensamiento de Espinoza, para la cual ambos se confunden en su ser con la unidad de la Substancia Absoluta y son sólo dos maneras en las cuales se realiza su existencia metafísica real. Por el contrario, en esta concepción, sujeto y objeto permanecen distintos en su esencia; pero existe el mundo ideal de los *contenidos* que poseen realidad bajo una u otra de estas categorías, y subsiste también la diferencia entre estos complejos de realidad, cuya unidad (*que* justamente en ellos se realiza) constituyen, y por esa misma razón les garantiza la posibilidad de la *verdad*. El descubrimiento de este tercer reino (si bien todavía no con plena exactitud de formulación y solidez de una teoría del conocimiento) es la gran hazaña metafísica de Platón, que en su doctrina de las Ideas ha madurado una de las soluciones del problema sujeto-objeto que han hecho época en la historia universal.

Tomado de: SIMMEL, G. *Problemas fundamentales de la filosofía*. UTEHA, México, 1961, pp. 63-64.94-96.

MEINECKE

6. DISTINCIÓN ENTRE CIVILIZACIÓN Y CULTURA

La civilización es la reorganización de la naturaleza efectuada por un entendimiento (con sus inventos) "impulsado por la voluntad de vida, orientado hacia lo útil". La cultura se da donde el hombre "crea o busca algo bueno, bello por sí mismo, o también busca lo verdadero por sí mismo".

Con Troeltsch, nosotros diferenciamos los valores inferiores de vida, puramente animales, que para el historiador pueden considerarse solamente los superiores, de los espirituales valores de vida o valores culturales, que forman la clase de intereses propia del historiador, cuya comprensión constituye su más alta meta. Con el término espíritu nosotros no comprendemos simplemente lo psíquico, sino, en el sentido antiguo, la vida psíquica superiormente desarrollada, precisamente lo que distingue, elige y juzga, y a través de la cual surge la cultura. Cultura es, pues, manifestación e irrupción de un elemento espiritual dentro de la universal conexión causal. Entre la vida humana de tipo cultural y la de tipo natural existe un ámbito intermedio que participa de ambos, que nosotros señalamos con el nombre que se está volviendo cada vez más general de civilización (*Zivilisation*) y lo distinguimos de ese más alto de *Kultur* espiritual, en el sentido más completo del término, mientras un uso lingüístico muy incierto, pero también muy difundido, mezcla los dos términos el uno con el otro. La *Zivilisation* se eleva por encima de la pura naturaleza: ésta es reorganizada por el intelecto llevado por la voluntad de vida, orientado hacia lo útil. Todo el ámbito de las invenciones técnicas pertenece ante todo a eso. Como invenciones, como producciones de un cerebro espiritualmente productivo, y original éstas son también producciones culturales. Sin embargo, se las puede explicar también biológicamente con base en lo que se llama "adaptación". El acto mismo de las invenciones tiene, pues, un componente biológico y otro de tipo cultural. Y una vez producidas, aplicadas y difundidas, éstas amenazan, cuando una vida espiritual independiente no las sostiene, recaer en la pura naturalidad, porque una especie de técnica aplicada se la encuentra incluso en los animales. He tratado de representar este ámbito intermedio del Utilitario en un ejemplo, la Razón de Estado. El historiador se ocupará continuamente de él, no sólo porque la mayor parte de las causalidades, que él debe investigar, pertenecen a él, sino también porque los desarrollos de hechos en él pueden, a menudo imperceptiblemente, convertirse en producciones culturales. Debe –ciertamente no tenemos otra palabra– vibrar el alma, para que el puro útil se convierta en algo bello o bueno. De lo

contrario, eso se queda en pura producción intelectual, sin alma, sin espíritu, pura *Zivilisation* y no cultura. La cultura acontece solamente allí donde el hombre con toda su interioridad, no sólo con la voluntad y el intelecto, emprende la lucha con la naturaleza, allí donde él obra valorando, en el sentido más alto del término, en donde él crea o busca algo bueno o bello por sí mismo, o también busca la verdad por sí misma. Todo lo que él valorando, en este sentido, hace, se vuelve precioso incluso para el historiador, le confirma la continuidad y la fertilidad del elemento espiritual en la historia, le señala el camino que el despliegue de ese mismo elemento tiene ante él. Pero para comprenderlo totalmente él tiene, como decíamos, que investigar incluso todo el ámbito del desarrollo causal de los hechos que en gran parte nada tienen que ver con la cultura. En su representación, si ésta procede rectamente, lo que está ligado a los valores y tiene valor resplandecerá sólo de vez en cuando, precisamente como en la vida, como una flor rara en lo que crece comúnmente.

Tomado de: MEINECKE, F. *Páginas de historiografía y filosofía de la historia*.

Capítulo XXII

MAX WEBER: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO Y LA METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HISTÓRICO-SOCIALES

√ Historiador, sociólogo, metodólogo, economista y político, Max Weber (1864-1920), es uno de los pensadores de mayor realce entre los dos siglos: el influjo de sus ideas se hace sentir aún hoy día en todo el campo de los estudios sociales, además de hacerlo en la metodología. Su producción científica es muy amplia.

Weber y el enorme influjo de sus teorías → § 1

Recordemos de sus trabajos: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905); *La objetividad "cognoscitiva" de la ciencia social y de la política social* (1904); *El trabajo intelectual como profesión* (1919); *Escritos de sociología de la religión* (3 vol. 1920-1921); *Economía y sociedad* (1922).

√ Para Weber, hay *una sola* ciencia, ya que el criterio para establecer la *cientificidad* de las diversas disciplinas es único: se tiene conocimiento científico –tanto en las ciencias naturales como en las ciencias histórico sociales–, cuando logramos producir explicaciones causales: *scire est scire per causas*. Ahora bien, la realidad presenta infinitos aspectos, y puede ser estudiada desde diferentes *puntos de vista*, es decir, desde las más diversas perspectivas.

El científico social no glorifica ni condena, pero para él es indispensable la "referencia a los valores" → § 2

El sociólogo o el historiador de la ilimitada realidad que se presenta ante ellos, realiza *selecciones*, escoge un tema en vez de otro; por ejemplo, un historiador decide interesarse por la Revolución francesa más que por las expediciones de Jerjes o elige el estudio de las relaciones entre la Revolución y la Iglesia católica más que, para seguir poniendo ejemplos, investigar el funcionamiento de los tribunales.

Entonces, ¿cómo sucede todo esto? ¿Con qué criterios el sociólogo y el historiador hacen las elecciones de los temas que van a tratar o deciden qué aspectos del problema van a estudiar? Pues bien, dichas escogencias y decisiones se hacen

–afirma Weber– con base en *referencia a los valores*. El valor *justicia* guía la elección del estudio de los tribunales en el período de la Revolución francesa; la *eficiencia*, en cuanto valor, motiva a poner atención a la máquina burocrática y así sucesivamente. La referencia a los valores es un principio de selección; sirve para establecer cuáles son los problemas, los aspectos de los fenómenos, es decir, el campo de investigación en cuyo interior ésta procederá de manera científicamente objetiva con el fin de llegar a las explicaciones causales de los fenómenos mismos.

√ El científico social trabaja con conceptos como "economía urbana", "capitalismo", "secta", "iglesia", etc. Weber, con el propósito de poner rigor a la investigación histórico-social, propone la teoría de los "tipos ideales"; el tipo ideal es una construcción intelectual con fines heurísticos.

"Tipos ideales" como instrumentos heurísticos → § 3

Se acentúan, por ejemplo, algunos rasgos de la "economía urbana", del "sacerdote católico", etc. Rasgos "difusos y discretos, existentes aquí y allá en mayor o menor medida, ausentes en ocasiones", y actuando así, se tiene un *modelo, un tipo ideal o modelo ideal-típico* de la economía urbana, o del sacerdocio católico, etc.; y tal tipo ideal sirve para ver la distancia o la cercanía que la realidad tiene con este tipo. El *tipo ideal* es un *instrumento heurístico*.

√ También es instrumento heurístico la idea de Max Weber sobre la *posibilidad objetiva*. Un hecho histórico-social se explica en general por un *conjunto de causas*; y precisamente para determinar el mayor o menor peso de una causa particular, los historiadores imaginan un posible desarrollo del acontecimiento excluyendo justamente esa causa y se preguntan qué habría pasado si dicha causa no se diera.

Cómo determinar el peso específico de las causas particulares de un acontecimiento social → § 4

Por ejemplo: ¿los fusilamientos que una noche de marzo de 1848 en Berlín abrieron la puerta a la revolución fueron determinantes o igualmente la revolución hubiera estallado sin ellos? En otras palabras, se construyen *posibilidades objetivas*, es decir, juicios sobre cómo podrían haber ocurrido las cosas, para entender mejor cómo sucedieron.

√ La referencia a los valores no equivale ni implica mínimamente que el científico, en cuanto científico, deba emitir juicios de valor: el juicio que glorifica o que condena no tiene lugar en la ciencia. La ciencia explica, no valora. Weber distingue claramente entre *juicios de hecho* y *juicios de valor*, entre "lo que es" y "lo que debe ser".

Juicios de hecho y juicios de valor; la "objetividad" de las ciencias histórico-sociales → § 5

Con base en esta distinción, él toma posición en el problema de la *objetividad* en las ciencias sociales. Es una toma de posición que, al interior de su trabajo, asume dos significados:

- Uno *epistemológico*, que consiste en la *libertad* de la ciencia de valoraciones ético-políticas y religiosas.
- El otro significado es *ético-pedagógico*, que consiste en la defensa de la ciencia de las incursiones de los llamados "socialistas de cátedra" quienes subordinaban la cátedra a los ideales políticos, la verdad a la política. La ciencia no nos dirá nunca lo que *debemos hacer*. El médico podrá cuidarnos e incluso curarnos; pero no le corresponde, en cuanto médico, establecer si vale o no la pena vivir.

✓ *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es de 1904-1905. El problema de la predestinación es un gran problema para los calvinistas. Estos consideraron el éxito mundano como signo de la certeza de la salvación, sobre todo en éxito económico.

Cuando una concepción religiosa produce un fenómeno económico → § 6

Para vencer la angustia de la predestinación, entonces, el individuo es impulsado al trabajo, al éxito y –por ende– a economizar tiempo y a racionalizar los métodos de trabajo. La ética protestante, además, impone al creyente la práctica de una conducta ascética, de no despilfarrar la ganancia, de reinvertirla. Así, se está dentro del espíritu del capitalismo.

✓ Así aparece cambiada la tesis del materialismo histórico de Marx, según la cual, la estructura económica es la que determina la superestructura de las ideas. Weber despoja de su carácter dogmático la posición marxista, mostrando su unilateralidad injustificada. Él –en el ensayo *La objetividad "cognoscitiva" de la ciencia social y de la política social*" (1904)–, distingue entre:

Weber cambia la tesis del materialismo histórico → § 7

- *Fenómenos económicos verdaderos y propios* (un banco, por ejemplo).
- *Fenómenos económicamente relevantes* (por ejemplo, los procesos de la vida religiosa).
- *Fenómenos económicamente condicionados* (los fenómenos artísticos, por ejemplo).

La concepción marxista sobre la relación unidireccional de la estructura económica que determinaría el mundo de las ideas, la superestructura, es una teoría que –escribe Weber– "sobrevive hoy sólo en las mentes de las personas sin conocimientos científicos y en la de aficionados.

✓ El mundo, tal como Weber lo ve, es un mundo *"desencantado"*: no se necesita congraciarse con los espíritus para resolver los problemas; bastan la razón y los medios técnicos. Esto aunque haya que admitirse que la misma ciencia se basa en una elección irracional de la razón. Pero, en todo caso, Weber opina que la decisión por una fe religiosa equivaldría, en nuestro mundo desencantado, al "sacrificio del entendimiento".

Razón, ciencia y técnica, "desencanto del mundo" → § 8

1. Vida y obra

Max Weber nació en Erfurt, el 21 de abril de 1864. Por intermedio de su padre, que fue diputado del partido nacional-liberal, Weber encontró la ocasión para entrar pronto en contacto con ilustres historiadores, filósofos y juristas de la época. Estudió historia, economía y derecho en las universidades de Heidelberg y Berlín. Se doctoró en Gottinga en 1889 con una tesis de historia económica sobre *Historia de las sociedades mercantiles en el Medioevo*.

En 1892, obtuvo la cátedra universitaria con la *Historia agraria romana en su significado para el derecho público y privado*. En 1894 fue profesor de economía política en la Universidad de Friburgo. En 1896 pasó a enseñar en Heidelberg.

De 1897 a 1903, su actividad científica y didáctica se vio impedida por una grave enfermedad nerviosa. Entre tanto, en 1902 fue codirector de la prestigiosa revista "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" (Archivo de ciencias sociales y política social). En 1904 viajó a los Estados Unidos.

Durante la Primera Guerra Mundial defendió las "razones ideales" de la "guerra alemana" y prestó servicio como director de un hospital militar. Siguió, con mucha preocupación, la caída moral y cultural de Alemania, llevada por el Emperador y sus ministros al callejón sin salida de la simple política del poder.

Después de la guerra, participó en la redacción de la Constitución de la República de Weimar. Murió el 14 de junio de 1920 en Munich, donde había sido llamado a enseñar economía política.

La obra de Weber, compleja y profunda, constituye un monumento de la comprensión de los fenómenos históricos y sociales y al mismo tiempo de la reflexión sobre el método de las ciencias histórico-sociales.

Los trabajos de Weber pueden clasificarse en cuatro grupos:

1. Estudios históricos:

a) *Sobre las sociedades mercantilistas del Medioevo* (1889).

b) *Historia agraria romana en su significado para el derecho público y privado* (1891).

c) *Las condiciones de los campesinos en Alemania oriental del Elba* (1892).

d) *Relaciones agrarias en la antigüedad* (1909).

2. Estudios de sociología de la religión:

a) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905).

b) *Escritos de sociología de la religión* (3 vol. 1920-1921).

5. Tratados de sociología general:
   a) *Economía y sociedad* (1922).

6. Escritos de metodología de las ciencias histórico-sociales:
   a) *La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904).
   b) *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias sociales* (1906).
   c) *Algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913).
   d) *El significado de la "objetividad" de las ciencias sociológicas y económicas* (1917).
   e) *El trabajo intelectual como profesión* (1919).

Historiador, sociólogo, economista y político, Max Weber trató el problema metodológico consciente de las dificultades que resultan del trabajo efectivo del historiador y del sociólogo, pero sobre todo, con la competencia del historiador, del sociólogo y del economista.



Max Weber (1864-1920) fue sociólogo, economista y teórico del método de las ciencias histórico-sociales. En esta fotografía de [illegible] aparece en el centro, con barba y sombrero, dialogando con el dramaturgo y pacifista comunista Ernst Toller.

2. El asunto de la "referencia a los valores"

Según Weber tenemos una "sola" ciencia, porque el *criterio de cientificidad* de las diversas ciencias *es* "único": se tiene conocimiento científico –tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias histórico-sociales– cuando se llega a producir *explicaciones causales*.

Ahora bien, no es difícil darse cuenta de que toda explicación causal es sólo una visión fragmentaria y parcial de la realidad investigada (por ejemplo, las causas *económicas* de la Primera Guerra Mundial). Pero, como la realidad es infinita, tanto extensiva como intensivamente, es obvio que la regresión causal tendría que ir hasta el infinito: los efectos, para un conocimiento exhaustivo del objeto, estarían establecidos "desde la eternidad".

Sólo que nosotros nos contentamos con ciertos aspectos del devenir, estudiamos fenómenos precisos y no todos los fenómenos, hacemos una selección tanto de los fenómenos que se van a estudiar como de los puntos de vista desde donde se los estudia, también, por consiguiente, de las causas de tales fenómenos. Sobre esto, no debe haber dudas.

Pero, ¿cómo se actúa, o mejor, cómo funciona esta *selección*? Pues bien, Weber responde la pregunta con una expresión, tomada de Rickert: *la selección funciona con referencia a los valores*.

Y esto debe entenderse con mucha claridad. Ante todo, la *referencia a los valores* no tiene nada que ver con un juicio de valor o con apreciaciones de naturaleza ética. Weber es explícito: el juicio que glorifica o condena, que aprueba o desaprueba, no tiene puesto en la ciencia, precisamente porque el juicio es subjetivo. Por otra parte, la referencia a los valores no quiere saber nada de cualquier sistema objetivo y universal de valores, un sistema capaz de formular jerarquía de valores unívoca, definitiva, válida *sub specie aeternitatis*. Dilthey había constatado la moderna "anarquía de valores" y Weber acepta este relativismo.

La referencia a los valores, pues, no equivale a pronunciar juicios de valor ("esto es bueno", "esto es justo", "aquello es sacrosanto"), ni implica el reconocimiento de valores absolutos e incondicionales. Por lo tanto: ¿qué entiende Weber cuando introduce la "referencia a los valores"? En conclusión se puede decir: *la referencia a los valores es un principio de elección; sirve para establecer cuáles son los problemas, los aspectos del fenómeno para investigar, es decir, el campo de investigación en el que sucesivamente ésta procederá de manera científicamente objetiva, con miras a la explicación causal de los fenómenos*.

La realidad es ilimitada, mejor, infinita, y el sociólogo y el historiador encuentran *interesantes* sólo ciertos fenómenos y aspectos de éstos. Y son *interesantes* no por sus cualidades intrínsecas, sino sólo en referencia con los valores del investigador.

De todo esto, se sigue que al historiador le toca exclusivamente la explicación de los elementos y de los aspectos del acontecimiento que encajen en un determinado punto de vista (o teoría). Y los puntos de vista son dados de una vez por todas: el cambio de valores varía las condiciones de los puntos de vista, plantea nuevos problemas; propone acercamientos inéditos, descubre nuevos aspectos. El conjunto del mayor número de puntos de vista establecido y probado es lo que nos permite obtener una idea más exacta de un posible problema. Todo esto, una vez más, muestra lo absurdo de la pretensión de que las ciencias de la cultura podrían y deberían elaborar un sistema cerrado de conceptos definitivos. [Textos 1-2]

1. La teoría del "tipo ideal"

En opinión de Weber, a menudo el lenguaje del historiador o del sociólogo funciona, más por sugestión que por exactitud, a diferencia del lenguaje de las ciencias naturales. Y precisamente, con el fin de dar suficiente rigor a una gama de conceptos utilizados en las investigaciones histórico-sociales, Weber propuso la teoría del "tipo ideal". "El tipo ideal" –escribe– se obtiene mediante la *acentuación* unilateral de *uno* o de *algunos* puntos de vista y mediante la conexión de una cantidad de fenómenos particulares, difusos y discretos, existentes aquí y allá en mayor o menor medida, y en ocasiones, ausentes, que corresponde a aquellos puntos de vista propuestos unilateralmente, en un cuadro intelectual, unitario en sí. Este cuadro nunca puede ser trazado empíricamente en la realidad, en su pureza conceptual; él es una *utopía* y le corresponde al trabajo histórico verificar, en cada caso particular, la mayor o menor distancia existente entre ese cuadro y la realidad, estableciendo, por ejemplo, en qué medida el carácter económico de las relaciones de una determinada ciudad, pueda calificarse conceptualmente como propio de una economía urbana".

Entonces, se ve que el "tipo ideal" es un instrumento metodológico, o si se quiere, un expediente heurístico o de investigación. Con él se construye un cuadro ideal (por ejemplo, del cristianismo, la economía urbana, el capitalismo, la iglesia, la secta, etc.) para luego medir o *comparar* con él la realidad efectiva, con-

trolando el acercamiento (*Annäherung*) o la desviación de ésta con relación al modelo.

Resumiendo puede decirse:

1) La tipicidad ideal no se identifica con la realidad auténtica, ni la refleja ni la expresa.
2) Más aún, la tipicidad ideal se aleja, en su "idealidad" de la realidad efectiva, para afirmar mejor los diversos aspectos.
3) No se confunda la tipicidad ideal con la valoración o valor, "el tormento de nuestra disciplina".
4) El tipo ideal desea ser, como se repite, un instrumento metodológico o instrumento heurístico: los conceptos-ideales-típicos son *uniformidad límite*.

4. El peso de las diferentes causas en la verificación de los acontecimientos

La investigación histórica es individualizante, es decir, mira la particularidad histórica (la política agraria romana, el derecho comercial en el Medioevo, el nacimiento del capitalismo, las condiciones de los campesinos en Alemania oriental del Elba, etc.). El historiador quiere describir y dar cuenta de esta individualidad. Pero, dar cuenta de la misma significa explicarla. Y para hacerlo, se necesitan conceptos universales, de regularidad general, pertenecientes a las ciencias nomológicas. Entre éstas, consideradas como instrumentos de la explicación histórica, Weber, valoró especialmente a la sociología. En otras palabras, para explicar los hechos históricos, se necesitan leyes y el historiador toma especialmente de la sociología que descubre "conexiones y regularidades" en los comportamientos humanos.

Ahora bien, es necesario anotar que, cuando un historiador explica un hecho, lo hace refiriéndose, en general, a un *conjunto de causas*. Pero, en su opinión, no todas las causas tienen el mismo peso. Por lo tanto, este es el problema: *¿cómo puede el historiador determinar el peso de una causa cuando se verifica un acontecimiento?* Para comprender bien el asunto, Weber se refiere a algunos juicios del historiador Eduard Meyer, para el cual el estallido de la segunda guerra púnica fue la consecuencia de una decisión voluntaria de Aníbal, como el estallido de la guerra de los siete años o de la guerra de 1866 son consecuencias de una

decisión de Federico el Grande y Bismarck, respectivamente; Meyer había afirmado que la batalla de Maratón fue de gran importancia histórica para la supervivencia de la cultura griega, y que, por otra parte, los fusilamientos que en una noche de marzo de 1848 dieron comienzo a la revolución en Berlín no fueron determinantes por el hecho que, dada la situación en la capital prusiana, *cualquier* incidente habría podido hacer estallar la lucha.

Juicios de este tipo para determinadas causas otorgan mayor importancia a unas que a otras causas. Esta desigualdad de significado entre varios antecedentes del fenómeno se debe, dice Weber, a que el historiador, con base en los conocimientos y en las fuentes de que dispone, construye o imagina un desarrollo *posible*, excluyendo una causa con el fin de determinar el peso y la importancia en el devenir efectivo de la historia. Así, en relación con los ejemplos precedentes, el historiador se pregunta, al menos implícitamente: ¿qué habría pasado si los persas hubieran vencido, si Bismarck no hubiera tomado tal decisión y si los fusilamientos en Berlín no se

Tipo ideal. En el contexto de las reflexiones metodológicas de Max Weber, la del *tipo ideal* es una idea destinada para funcionar como instrumento heurístico, con el fin de una mayor precisión y rigor de los conceptos usados en las investigaciones histórico-sociales –conceptos como: secta, capitalismo, ética protestante, cristianismo, ciudad comercial del Medioevo, etc.

Ahora bien, el científico social metodológicamente perspicaz, construye *modelos ideales-típicos* de los fenómenos a los que dichos conceptos se refieren, utilizando para ello rasgos que de hecho existen en tales fenómenos, acentuando algunos de los existentes, introduciendo, incluso, algunos no existentes, construido de este modo un cuadro unitario del fenómeno, él se acerca al fenómeno histórico concreto para ver cómo y cuánto se acerca o se desvía la realidad efectiva del modelo típico ideal.



Max Weber, retrato de Otto Neumann.

hubieran realizado? Análogamente a un penalista, el historiador aísla mentalmente una causa (por ejemplo, la victoria de Maratón, o los fusilamientos en las avenidas de Berlín), excluyéndola de la constelación de los antecedentes para preguntarse sucesivamente, si el curso de los acontecimientos, sin ella, habría sido igual o diferente. Se construyen, pues, *posibilidades* objetivas, es decir, juicios (basados en el conocimiento disponible), sobre cómo *podían* haber ocurrido las cosas para entender mejor cómo sucedieron. Para continuar con el ejemplo, si los persas hubieran vencido, entonces es *verosímil* (aunque no *necesario* porque Weber no es un determinista) que en Grecia, ellos hubieran impuesto una cultura teocrático-religiosa fundada sobre los misterios y los oráculos. Esta es una posibilidad objetiva y no gratuita, de modo que entendemos que la victoria en Maratón es una causa muy importante para el sucesivo desarrollo de Grecia y de Europa. En cambio, los fusilamientos delante del castillo de Berlín, en 1848, pertenecen a la orden de las causas accidentales porque la revolución hubiera estallado de todos modos. [Textos 3]

5. La disputa sobre la "objetividad"

Weber distingue claramente entre conocer y valorar, entre juicios de hecho y juicios de valor, entre "lo que es" y "lo que debe ser". Para él, la ciencia social es objetiva, en el sentido de que busca la verdad, es decir, busca comprobar cómo sucedieron los hechos y por qué sucedieron así y no de otro modo. La ciencia explica, no valora.

Tal toma de posición tiene, al interior del trabajo de Weber, dos significados:

a) Uno *epistemológico*, que consiste en la defensa de la *libertad* de la ciencia respecto de valoraciones ético-político-religiosas (una teoría científica no es ni católica, ni protestante, ni liberal, ni marxista).

b) El otro significado es *ético-pedagógico*, que consiste en la defensa de la ciencia respecto de las estructuras demagógicas de los llamados "socialistas de cátedra", que subordinan el valor de la verdad a los valores ético-políticos, es decir, sometían la cátedra a los ideales políticos.

Por esto, es quizás oportuno fijar algunas de las consideraciones de Weber sobre el asunto de la objetividad.

1) El profesor debe tener claro cuándo está haciendo ciencia y cuándo hace política.

2) Si el profesor, durante una lección, no pudiera contenerse a hacer valoraciones, entonces debería tener el valor y la honradez de indicar a los alumnos lo que es sólo razonamiento lógico o explicación empírica y lo que tiene que ver con apreciaciones personales y convicciones subjetivas.

3) El profesor no debe *aprovechar* su posición para hacer propaganda a sus valores; los deberes del profesor son dos:

a) Ser científico y enseñar a otros a serlo.

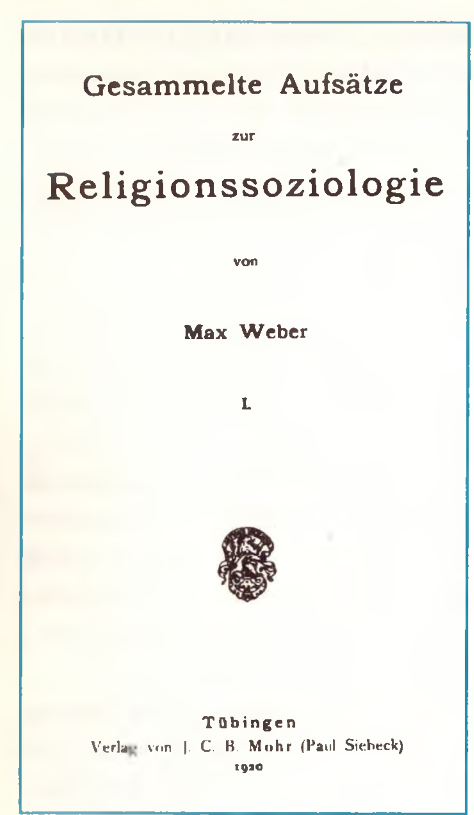
b) Tener el valor de poner en discusión sus valores personales y ponerlos en discusión allí donde se pueden *efectivamente* discutir y no en donde fácilmente se puede introducir disimuladamente.

4) La ciencia es distinta de los valores, pero no está separada de ellos: una vez fijado el fin, la ciencia puede darse los medios más apropiados para alcanzarlo, puede predecir las probables consecuencias de la empresa, puede decirnos cuál es o será el "costo" de la realización del fin que se ha propuesto, podrá decirnos que ciertas metas, dada una determinada situación de hecho, son irrealizables y si se podrá decir que el propósito deseado choca con otros valores.

En todo caso, la ciencia no nos dirá nunca qué *debemos hacer* o cómo *debemos vivir*. Si se le plantean a la ciencia estos interrogantes, no se tendrá nunca una respuesta porque se ha tocado a la puerta equivocada. La respuesta debe buscarla cada uno de nosotros, siguiendo nuestra inspiración o nuestra debilidad. El médico puede incluso curarnos, pero no le corresponde establecer si vivir vale o no la pena. [Textos 4]

6. La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Weber estudió la relevancia social de las formas religiosas de vida, tanto en su gran tratado *Economía y sociedad* (ver el capítulo "Tipos de comunidad religiosa"), como en sus *Escritos de sociología de la religión*. El punto de partida de la historia religiosa de la humanidad es un mundo poblado por lo sagrado y el punto de llegada, en nuestra época, es lo que Weber llama *desencantamiento del mundo*: "La ciencia nos hace ver en la realidad externa únicamente fuerzas ciegas que pueden ser puestas a nuestro servicio, sin embargo no pueden sobrevivir nada de los mitos y de la divinidad con los cuales el pensamiento de los primitivos poblaba el universo. En este mundo, privado de encantos, las sociedades humanas evolucionan



Gesammelte Aufsätze

zur

Religionssoziologie

von

Max Weber

I.

Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1920

Frontispicio de los *Escritos de sociología de la religión* (Tubinga, 1920)

hacia una organización cada vez más racional y más burocrática".

No podemos detenernos aquí sobre los problemas bien interesantes desarrollados en el famoso tratado *Economía y sociedad*. Sin embargo, es preciso al menos hacer mención del renombrado libro de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de 1904-1905.

Ahora bien, Weber está persuadido de que el capitalismo moderno le debe a la ética calvinista su fuerza propulsora. La concepción calvinista en cuestión es la que se encuentra en el texto de la *Confesión de Westminster* de 1647, y Weber la resume en los cinco puntos siguientes:

1) Existe un Dios absoluto, trascendente, que ha creado el mundo y lo gobierna, y que el espíritu finito del hombre no puede conocer.

2) Este Dios, omnipotente y misterioso, nos ha predestinado a la salvación o a la condenación sin que, con nuestras obras, podamos modificar un decreto divino ya establecido.

3) Dios ha creado el mundo para su gloria.

4) El hombre, ya esté destinado a la salvación o a la condenación, tiene el deber de trabajar para la gloria de Dios y de crear el reino de Dios en esta tierra.

5) Las cosas terrestres, la naturaleza humana, la carne, pertenecen al mundo del pecado y de la muerte, y la salvación para el hombre no puede ser más que un don totalmente gratuito concedido por la gracia divina.

Esta variedad de elementos están dispersos en otras concepciones religiosas, pero la combinación de estos, precisa Weber, es original y única, con consecuencias verdaderamente importantes.

Ante todo, aquí concluye ese gran proceso histórico-religioso de la eliminación del *elemento mágico del mundo*, que inició con las profecías judaicas y continuó

con el pensamiento griego. No hay comunicación entre el espíritu finito y el espíritu infinito de Dios.

En segundo lugar, la ética calvinista está relacionada con una concepción antirritualista que lleva la conciencia al reconocimiento de un orden natural, que la ciencia puede y debe explorar.

Luego, está el problema de la predestinación. Para los calvinistas, el signo de la certidumbre de su salvación está en el éxito terreno dentro de la propia profesión. En síntesis, las sectas calvinistas terminaron con hallar en el éxito temporal, sobre todo en el éxito económico, la prueba de la elección divina. El individuo, en otros términos, se ve impulsado a trabajar para superar la angustia causada por la incertidumbre acerca de su propia salvación.

Hay más aún, porque la ética protestante ordena al creyente que desconfíe de los bienes de este mundo y que lleve una vida ascética. A esta altura, es evidente que trabajar racionalmente por la ganancia y no despilfarrarla sino invertirla constantemente, es un comportamiento totalmente necesario para el desarrollo del capitalismo. [Textos 5-6]

7. Weber y Marx

Weber rechaza del materialismo histórico el presupuesto marxista de una dirección determinada de condicionamiento que vaya de la *estructura a la superestructura* y que tenga carácter de una interpretación general de la historia. Y contrariamente al condicionamiento ineluctable del momento económico sobre cualquier otro, sea personal o social, material o inmaterial, Weber propone, en el escrito *La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, una repartición de los fenómenos sociales con base en su relación con la economía (a tal propósito se habla de *fenómenos económicos* como tales, de *fenómenos económicamente relevantes*, por ejemplo, los procesos de la vida religiosa, y de *fenómenos condicionados económicamente*, como los *fenómenos artísticos*).

Como se puede ver, Weber busca *ampliar* y *desdogmatizar* la impostación marxista, mostrando su unilateralidad intencional y dogmática.

Por lo tanto, Weber acepta con gusto una explicación en términos económicos de la historia. Lo que rechaza es el carácter metafísico y dogmático de tal perspectiva. Al respecto, escribe: "La concepción materialista de la historia en el viejo sentido genialmente primitivo, que aparece por ejemplo en el *Manifiesto* comunis-

ta, sobrevive hoy sólo en la mente de las personas sin conocimientos específicos y en la de aficionados. En esta gente se puede aún encontrar, en la misma forma, el hecho de que su necesidad causal de explicación de un fenómeno histórico no encuentre satisfacción hasta cuando no se muestran (o no aparecen) en juego, de cualquier modo o en cualquier lugar, las causas económicas: pero, precisamente en esos casos, ellos se contentan con hipótesis de conexiones más grandes y formulaciones más generales, en cuanto ésta satisface su necesidad dogmática al retener que las *fuerzas instintivas* económicas son las *propias*, las únicas *verdaderas* e incluso, en último término, siempre decisivas".

Para concluir puede decirse que Weber:

a) Acepta la perspectiva marxista dentro de los límites en los que ésta, de vez en cuando, es considerada como conjunto de hipótesis explicativas, que han de ser comprobadas en cada caso.

b) Rechaza la transformación de la perspectiva marxista en dogma metafísico y su presentación simultánea como concepción científica del mundo.

c) No es intención de Weber –así escribe en L*a ética protestante y el espíritu del capitalismo*– "sustituir" una interpretación causal de la civilización y de la historia, abstractamente materialista, con otra de corte espiritualista, igualmente abstracta". "Las dos son posibles, pero con ambas se sirve poco a la verdad histórica, si pretenden ser no una preparación sino una conclusión de la investigación".

8. El desencantamiento del mundo

En L*a ciencia como profesión* Max Weber, luego de afirmar que "ser superados en el plano científico es [...] no sólo nuestro destino, el de todos, sino también nuestro propósito", se plantea *el problema del significado de la ciencia*.

Se trata del problema del significado de una actividad que "no llega y no puede llegar a su término". Pues bien, para Weber "el progreso científico es una fracción, y sin duda la más importante, de este proceso de intelectualización, al que estamos sometidos desde siglos".

El significado profundo de esta progresiva intelectualización y racionalización está, según Weber, "en *la conciencia* o en *la fe* de que basta sólo con *querer* para *poder*, cada cosa –por principio– puede ser dominada por la *razón*. Esto significa el desencantamiento del mundo. No es necesario recurrir a la magia para dominar o

para ganar la benevolencia de los espíritus, como lo hace el salvaje para quien tales poderes existen. A esto hacen frente los medios técnicos. Y sobre todo, este es el significado de la intelectualización como tal".

Ahora bien, admitido este *desencantamiento del mundo*, Weber insiste y se pregunta cuál es el significado de la "ciencia como vocación". Y escribe que la respuesta más simple a tal interrogante fue dada por Tolstoi: la ciencia "es absurda, porque no responde a nuestra pregunta más importante: ¿qué debemos hacer? ¿Cómo debemos vivir?".

Desencantamiento del mundo. El desencantamiento del mundo es, para Weber el resultado del "proceso de intelectualización al que estamos sometidos desde siglos".

El significado profundo de esta progresiva intelectualización consiste, en opinión de Weber, "en la *conciencia* o en la *fe* de que basta sólo con *querer* para *poder*; cada cosa, por principio, puede ser dominada por la razón. Esto significa el desencamiento del mundo. No es necesario recurrir ya a la magia para dominar o para ganarse la benevolencia de los espíritus, como hace el salvaje para quien tales poderes existen. A esto hacen frente los medios técnicos".

En un mundo desencantado así, "la tensión entre la esfera de los valores de la "ciencia" y la de la salvación religiosa es insuperable".

La ciencia, además de admitir la validez de las reglas de la lógica y del método, debe también presuponer que "el resultado del trabajo científico es importante en el sentido de que es "digno de ser conocido".

Sin embargo, es evidente que "este presupuesto no puede, a su vez, ser demostrado con los medios de la ciencia" y "menos aún se puede demostrar que el mundo descrito por ellas [las ciencias] deba existir: así tenga un "significado" y así tenga un sentido existir en él". Las "ciencias naturales" no se ocupan de eso. Sólo por citar un ejemplo: "La ciencia médica no se plantea la pregunta de si la vida vale la pena vivirse o cuándo vale la pena. Todas las ciencias naturales dan una respuesta a esta pregunta: ¿qué debemos hacer si queremos dominar *técnicamente* la vida? Pero, si queremos o podemos dominarla técnicamente y esto tiene, en definitiva, verdaderamente un significado, eso lo dejamos del todo en suspenso, o bien lo presuponemos por sus fines". Igualmente, las ciencias históricas "nos enseñan a comprender los fenómenos de la civilización –políticos, artísticos, literarios o sociales– en las condiciones en que aparecen. Ellas presuponen que interesa participar, mediante tal procedimiento, en la comunidad de 'hombres civilizados'. Pero, que las cosas sean así, ninguna



Max Weber y su esposa Marianne (1892 aprox.)

de ellas puede demostrarlo a alguien 'científicamente' y que ellas lo presupongan no significa, efectivamente, que eso sea evidente. Y de hecho, no lo es de ninguna manera".

La ciencia supone, en síntesis, la elección de la razón científica. Y esta elección no se puede justificar científicamente. Que "la verdad científica es un bien" no es una afirmación científica.

No puede serlo, ya que la ciencia –aun suponiendo valores– no puede fundamentar valores ni tampoco puede refutarlos. [Textos 7-8]

9. La fe como "sacrificio del entendimiento"

Y entonces ¿a cuáles valores en discusión debemos servir? Es necesario decir –afirma Weber– que la respuesta a tal pregunta "corresponde a un profeta o a un redentor". Pero, tal profeta o redentor invocado, no existe en este mundo desencantado. Y no bastan los "falsos profetas de cátedra" para anular, con sus sucedáneos, el hecho fundamental de que el destino nos impone que vivamos en una época sin Dios y sin profetas. Weber, entonces, aconseja a quien no sea capaz de aceptar varonilmente este destino de nuestra época que vuelva en silencio, sin la acostumbrada conversión publicitaria, sino tranquila y serenamente, a los brazos de las antiguas iglesias, abiertas amplia y misericordiosamente. Ellas no le hacen difícil el paso. "De todos modos, es necesario –e inevitable– cumplir el 'sacrificio del entendimiento', de una manera u otra. No se le reprochará si él es realmente capaz de hacerlo".

En toda teología "positiva" el creyente llega al punto en donde es verdad la máxima: "Credo non quod sed *quia* absurdum". Ahí está, para Weber, "el sacrificio del entendimiento": esto "conduce el discípulo al profeta y el creyente a la iglesia". Estando así las cosas, Weber sostiene que "es claro que [...] la tensión entre la esfera de los valores de la 'ciencia' y la de la salvación religiosa, es insoluble".

WEBER

METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HISTÓRICO-SOCIALES

El fin de la **CIENCIA** es la verdad
y el *criterio de cientificidad* es único para las diversas ciencias
(sea naturales o histórico-sociales):
lograr producir *explicaciones causales* de los fenómenos.

Puesto que la regresión causal llega hasta el infinito,
es necesario realizar en los fenómenos o en las teorías por las que se estudian,
una selección en referencia a los valores.

LA REFERENCIA A LOS VALORES
es un principio de elección que sirve para establecer el campo de investigación, en el cual la investigación procederá sucesivamente de manera científicamente objetiva con miras a la explicación causal de los fenómenos.

El cambio de los valores varía las condiciones de los puntos de vista, plantea nuevos problemas, descubre otros aspectos: garantiza pues el progreso científico.

La ciencia, pues, *explica* *no valora*: Expresa juicios de hecho pero no pronuncia juicios de valor.

El **TIPO IDEAL** es el instrumento metodológico fundamental: modelo de la realidad obtenido por la *acentuación* unilateral de uno o de algunos puntos de vista y mediante la conexión de una cantidad de fenómenos particulares correspondientes a esos puntos de vista en un marco conceptual unitario en sí.

LA OBJETIVIDAD DE LAS CIENCIAS
garantiza la *libertad* de la ciencia
respecto de valoraciones ético-políticas.

EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

El punto de partida de la humanidad es un mundo poblado por lo sagrado, por el ELEMENTO MÁGICO, que se desarrolla por las profecías judías y que prosigue con el pensamiento griego.

A través de:

el progreso científico

la ÉTICA CALVINISTA
que produce de modo no intencional
el espíritu del capitalismo

El punto de llegada en nuestra época es el
DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO:
la *fe* de que cada cosa, por principio, puede ser dominada por la *razón*,
pero esta *fe* no puede ser justificada científicamente.
El destino nos impone que vivamos en una época sin Dios y sin profetas
y la fe religiosa se configura sólo como SACRIFICIO DEL ENTENDIMIENTO:
"La tensión entre la esfera de los valores de la ciencia y la de la salvación religiosa es insoluble".

WEBER

1 LA OBJETIVIDAD COGNOSCITIVA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Scire est scire per causas. Y *así como hay conocimiento de los hechos de la naturaleza, también hay conocimiento de los hechos históricos y de los acontecimientos sociales; hechos y acontecimientos evidenciados por los valores del investigador y explicados mediante "leyes sociales".*

Así pues, queremos habituarnos de nuevo y con mayor intensidad a la capacidad de distinción entre reconocer y juzgar, y a cumplir tanto el deber científico de ver la verdad de los hechos, como el deber práctico de defender nuestros propios ideales.

Lo que verdaderamente nos importa es que siempre hay y habrá una diferencia insuperable entre la argumentación que se dirige a nuestro sentimiento y nuestra capacidad de entusiasmo por metas prácticas concretas o por formas y contenidos culturales, y aquella que se dirige a nuestra conciencia allí donde se pone en entredicho la validez de normas éticas, o bien aquella otra que se dirige a nuestra capacidad y necesidad de ordenar racionalmente la realidad empírica, con la pretensión de establecer la validez como verdad empírica. Y esta afirmación seguirá siendo correcta, a pesar de que –como se demostrará– esos "valores" supremos del interés práctico son y serán siempre de una importancia decisiva para la orientación que toma en cada momento la actividad ordenadora del pensamiento en el campo de las ciencias de la cultura. Porque es y seguirá siendo cierto que en el campo de las ciencias sociales toda demostración científica metodológicamente correcta, si pretende haber logrado su finalidad, tiene que ser admitida como correcta incluso por un chino. Mejor dicho, ya que por falta de material quizá no pueda alcanzar plenamente esta meta, por lo menos debe tender hacia ella. También es y seguirá siendo cierto que el análisis lógico de un ideal relativo a su contenido y sus axiomas últimos, así como la demostración de las consecuencias resultantes de forma lógica y práctica deben asimismo tener validez para ese chino, a pesar de que quizá le falte el "oído" para nuestros imperativos éticos, e incluso pueda rechazar, y rechazará a menudo, el ideal mismo y las valoraciones concretas que manan de él, sin que por ello ponga en entredicho el valor científico del análisis teórico [...].

De todo lo dicho hasta aquí, resulta que carece de sentido un estudio "objetivo" de los procesos culturales en el sentido de que el fin ideal del trabajo cien-

tífico debe consistir en la reducción de la realidad empírica a unas "leyes". Ahora bien, no carece de sentido porque –como se ha dicho a menudo– los procesos culturales o los procesos mentales se desarrollen "objetivamente" con menor regularidad, sino: a) porque el conocimiento de leyes sociales no es un conocimiento de lo socialmente real, sino únicamente uno de los diferentes medios auxiliares que nuestro pensamiento utiliza a este efecto; y b) porque ningún conocimiento de procesos culturales puede imaginarse de otro modo que sobre la base del significado que la realidad de la vida cobra para nosotros en determinadas relaciones singulares. Sin embargo, no hay ninguna ley que nos descubra en qué sentido y en qué situaciones ocurre así, pues eso se decide según las ideas de valor con las que consideramos la "cultura" en cada caso. La "cultura" es un fragmento finito de entre la incomprensible inmensidad del devenir del mundo, al cual se ha conferido –desde el punto de vista del hombre– un sentido y un significado. E incluso, sigue siendo así para el hombre, cuando éste, devenido enemigo mortal se opone a una cultura concreta y exige el "retorno a la naturaleza". Porque sólo puede alcanzar una postura así cuando compara esta cultura concreta con sus propias ideas de valor y la encuentra "demasiado superficial". Nos referimos precisamente a esta circunstancia lógico-formal pura, cuando afirmamos que todo individuo histórico está arraigado de forma lógicamente necesaria en unas "ideas de valor". La premisa trascendental de cualquier ciencia de la cultura no es el hecho de que nosotros concedamos valor a una "cultura" determinada o a la cultura en general, sino la circunstancia de que nosotros seamos seres civilizados, dotados con la capacidad y la voluntad de tomar una actitud consciente frente al mundo y conferirle un sentido [...].

La validez objetiva de todo saber empírico se basa, y sólo se basa en que la realidad dada está ordenada según categorías subjetivas en el sentido específico de que constituyen la premisa de nuestro conocimiento, y que están ligadas a la premisa del valor de la verdad que sólo el saber empírico nos puede proporcionar. No podemos ofrecer nada con los medios de nuestra ciencia a aquel que considere que dicha verdad no tiene valor, dado que la creencia en el valor de la verdad científica es producto de determinadas civilizaciones y no es dado por la naturaleza. Cierto que buscará en vano otra verdad que le sustituya la ciencia en aquello que sólo ella puede realizar: conceptos y juicios que no constituyen la realidad empírica y que tampoco la reproducen, pero que permiten ordenarla de forma válida por el pensamiento. Ya vimos que en el campo de las ciencias socioempíricas de la cultura, la posibilidad de un conocimiento juicioso de lo que a nuestros ojos es esencial en la infinita riqueza del devenir está ligado a la utilización ininterrumpida de puntos de vista de carácter específicamente particular que, en última instancia, están alineados sobre ideas de valor

Éstas, por su parte, pueden ser comprobadas y vividas empíricamente como elementos de toda acción humana plena de sentido, pero el fundamento de su validez no se deriva de la materia empírica. La "objetividad" del conocimiento en el campo de las ciencias sociales depende, más bien, del hecho de que lo empíricamente dado se halla alineado constantemente sobre ideas de valor, las cuales son las únicas en conferirle un valor por el conocimiento. Y a pesar de que la significación de esta objetividad sólo se comprende a partir de tales ideas de valor, nunca es convertido en pedestal de una prueba empíricamente imposible de su validez.

Tomado de: WEBER, M. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Bogotá, 1985, pp. 20-21.54-55.99-100.

2. ÉTICA DE LA CONVICCIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

En estas célebres páginas, tomadas de El trabajo intelectual, como profesión, *Max Weber traza la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. La ética de la convicción es la ética absoluta que no se preocupa por las consecuencias* (fiat justitia, pereat mundus); *la ética de la responsabilidad es, en cambio, la ética de quien, atento a las consecuencias de sus acciones, rechaza los medios peligrosos desde el punto de vista ético* (fiat justitia, ne pereat mundus"). *"Ninguna ética del mundo puede prescindir del hecho de que la consecución de los fines 'buenos' va, la mayoría de las veces, por el uso de medios sospechosos o por lo menos peligrosos y por la posibilidad e incluso por la probabilidad del concurso de otras malas consecuencias [...]".*

Pero ¿cuál es, entonces, la relación real entre la ética y la política? ¿Son acaso éstas, como a veces se ha dicho, totalmente extrañas la una de la otra? O, por el contrario, ¿es cierto que la "misma" ética vale para la acción política como para todas las otras? A veces se ha considerado que entre estas dos afirmaciones se presentara una alternativa: justa sería una o la otra. Pero, entonces, ¿sería cierto que cualquier ética podría establecer normas de contenido idéntico para toda clase de relaciones, eróticas o de negocios, familiares o laborales, hacia la esposa o la revendedora, el hijo o el competidor, el amigo o el adversario? Por las exigencias de la ética respecto de la política ¿sería realmente tan indiferente el hecho de que ésta actúa con un medio tan específico como es el poder, detrás del cual se esconde la violencia? ¿Acaso no vemos que los ideólogos bolcheviques y separatistas, precisamente en cuanto apli-

can a la política este medio, llegan exactamente a los mismos resultados de cualquier dictador militar? ¿En qué cosa, sino precisamente en la persona que detenta el poder y en su afición, se distingue el dominio de los consejos de los obreros y de los soldados del de un amo absoluto del antiguo régimen? ¿Y en qué se distingue la polémica de cualquier otro demagogo de aquella que contra sus adversarios desencadenan la mayor parte de los representantes de la presunta nueva ética? ¡Se la distingue por la nobleza del intento! Así se responde. Bien. Pero aquí se habla de los medios, y en cuanto a la nobleza de los fines últimos, incluso los odiados adversarios pretenden tenerla de su parte y, subjetivamente, en perfecta buena fe. "El que a espada hiere, a espada ha de morir", y la lucha es siempre lucha. Y entonces, ¿la ética del Sermón de la Montaña? Respecto de ésta –y entendemos con ella la ética absoluta del evangelio– el asunto es más serio de lo que crean los que hoy citan gustosos los preceptos. No hay que tomarlo en broma. Para ella vale lo que se mencionó a propósito de lo que se dijo de la causalidad en la ciencia: no es una carroza pública de la que se pueda disponer para subir o bajar de ella según el gusto. Sino que su significado es o todo o nada, si se quiere sacar algo más que simple trivialidad. Así, por ejemplo, la parábola del joven rico "que se marchó con tristeza, porque tenía muchas riquezas". El precepto evangélico es incondicional y preciso: da todo lo que tengas, absolutamente todo. El político observará: "Una exigencia socialmente absurda, mientras no la lleven a cabo todos". Y entonces tasaciones, expropiaciones, confiscaciones: en una palabra, órdenes y coerciones para todos. Pero la ley moral no exige nada de todo esto, y ahí está su esencia. O también tomemos la orden: "Pon la otra mejilla": incondicionalmente, sin preguntar qué derecho tenga el otro para golpear. Una ética de la falta de dignidad, a menos que no se trate de algún santo. Este es el hecho: hay que ser un santo en todo, por lo menos en la intención, hay que vivir como Jesús, como los apóstoles, como san Francisco y sus semejantes, y sólo entonces esa ética tiene un sentido y una dignidad. De lo contrario no. En efecto, allí donde como consecuencia de la ética del amor se ordena: "No resistas al mal con la violencia", el precepto que, por el contrario, vale para el político es el siguiente: "Debes resistir al mal con la violencia, de lo contrario serás responsable si ese prevalece". El que quiera obrar según la ética del evangelio, absténgase de las huelgas –pues esas constituyen una coerción– e inscríbase en los sindicatos inútiles. Pero, sobre todo, no hable de "revolución". Pues esa ética ciertamente no enseñará que la guerra civil no es precisamente la única guerra legítima. El pacifista que obre según el evangelio se negará a tomar las armas o las botará, como se recomendaba en Alemania, considerándolo un deber moral, con el fin de terminar la guerra y así a toda guerra [...]. Y finalmente:

el deber de la verdad. Para la ética absoluta se trata de un deber incondicional [...]. La ética absoluta no se preocupa de las consecuencias. Aquí está el punto decisivo. Tenemos que darnos cuenta claramente que toda acción orientada en sentido ético puede oscilar entre dos máximas radicalmente distintas e inconciliablemente opuestas: es decir, puede estar orientado según la "ética de la convicción" [*gesinnungsethisch*] o según la "ética de la responsabilidad" [*verantwortungsethisch*]. Ciertamente no se quiere decir que la ética de la convicción coincida con la falta de responsabilidad y la ética de la responsabilidad con la falta de convicción. Pero, hay una diferencia grande entre el obrar según la máxima de la ética de la convicción, la cual –en términos religiosos– suena: "El cristiano obra como justo y pone el éxito en las manos de Dios", y el obrar según la máxima de la ética de la responsabilidad, según la cual hay que responder a las consecuencias (previsibles) de las propias acciones. A un convencido sindicalista que se comporta según la ética de la convicción le pueden exponer con la máxima fuerza de persuasión que su acción tendrá como consecuencia aumentar las esperanzas de la reacción, agravar la opresión de su clase e impedir el ascenso. Esto no le causará la mínima impresión. Si las consecuencias de una acción determinada por una convicción pura son malas, será responsable de eso, según él, no el agente, sino el mundo o la estupidez de los demás o la voluntad divina que los ha creado así. En cambio, quien razona según la ética de la responsabilidad tiene precisamente en cuenta esos defectos presentes en casi todos los hombres; él no tiene ningún derecho –como justamente dijo Fichte– de presuponer en ellos bondad y perfección, no se siente autorizado para atribuir a otros las consecuencias de la propia acción hasta donde podía preverla. Éste dirá: "Estas consecuencias se achacarán a mi acción". El hombre moral, según la ética de la convicción, se siente "responsable" solamente en cuanto al deber de mantener encendida la llama de la convicción pura, por ejemplo la de la protesta contra la injusticia del orden social. Reavivarla continuamente, ésta es la finalidad de sus acciones absolutamente irracionales –a juzgar por su posible resultado– que pueden y deben tener un valor solamente de ejemplo.

Pero ni siquiera con esto se agota el problema. Ninguna ética del mundo puede prescindir del hecho de que el alcance de fines "buenos" la mayoría de las veces va acompañado del uso de medios sospechosos o por lo menos peligrosos y de la posibilidad o incluso de la probabilidad del concurso de otras consecuencias malas, y ninguna ética puede determinar cuándo y en qué medida la finalidad moralmente buena "justifique" los medios y las otras consecuencias moralmente peligrosas [...]. Aquí, sobre este problema de la justificación de los medios mediante el fin, también la ética de la convicción en general parece destinada al fracaso. Y, efectivamente, ésta no tiene lógicamente otro cami-

no que el de rechazar toda acción que obre con medios peligrosos desde el punto de vista ético. Lógicamente. Sin duda, en el mundo de la realidad nosotros continuamente experimentamos que el factor de la ética de la convicción se transforma improvisadamente en el profeta líder, y que, por ejemplo, quienes acaban de predicar que hay que oponer "el amor a la fuerza", un instante después apelan a la fuerza, a la fuerza *última* la cual debería llevar a la abolición de toda posible fuerza, al igual que nuestros jefes militares ante cualquier ofensiva decían a los soldados: "Ésta es la última, nos llevará a la victoria y por tanto a la paz".

Tomado de WEBER, M. El *trabajo intelectual como profesión*

3. POSIBILIDAD OBJETIVA Y CAUSACIÓN ADECUADA

La idea de "posibilidad objetiva" es un instrumento heurístico, un expediente de investigación, adaptado para descubrir la "causación adecuada" de un acontecimiento.

El *mecanismo funciona así: de la constelación de las condiciones de un acontecimiento se quita una de tales condiciones y se establece, entonces, "cuál efecto" debería esperarse, con base en las "reglas de experiencia", permaneciendo las otras condiciones. De este modo el científico social usa los "experimentos mentales".*

La teoría de la llamada "posibilidad objetiva", que nos proponemos tratar aquí, se basa en los trabajos del insigne fisiólogo J. von Kries. En la metodología de las ciencias sociales las nociones de von Kries hasta ahora han sido adoptadas solamente por la estadística. Que precisamente los juristas, y en primera línea los criminólogos, hayan afrontado el problema, es algo natural, porque la cuestión de la culpa penal, implicando el problema de la determinación de las circunstancias bajo las cuales se puede afirmar que alguien ha "causado" mediante su obrar una cierta consecuencia externa, es una pura cuestión de causalidad, y obviamente reviste la misma estructura lógica de la causalidad histórica [...].

Pero la imputación causal se hace en la forma de un proceso conceptual, que supone una serie de abstracciones. La primera, y decisiva, es precisamente la que hacemos pensando en uno o algunos de los componentes causales objetivos del proceso modificados en una determinada dirección, y preguntándonos si, en las condiciones tan cambiadas del acontecimiento se "hubiera podido esperar" la misma consecuencia (en los puntos "esenciales") o en alguna otra. Tomemos un ejemplo de la praxis historiográfica de Eduard Meyer. Nadie ha ilustrado como él plástica y claramente la "importancia" histórico-universal de las guerras persas para el desarrollo cultural del Occidente. Pero ¿cómo suce-

¿Qué es esto, considerado lógicamente? Esencialmente en cuanto se desarrolla la tesis de que hubo una "decisión" entre dos "posibilidades" –por una parte el desarrollo de una cultura religiosa-teocrática cuyos principios se encuentran en los misterios y en los oráculos, bajo la égida del protectorado persa que en todas partes utilizaba en cuanto posible la religión racional, como entre los hebreos, como medio de dominio, y por otra la victoria del libre mundo espiritual helénico, orientado hacia este mundo, que nos brindó esos valores culturales con los que aun hoy nos alimentamos; y que esta "decisión" sucedió mediante un combate de reducidas dimensiones como la "batalla" de Maratón, que a su vez representó la indispensable "condición preliminar" del surgir de la flota ateniense y por tanto del curso sucesivo de la lucha por la libertad, de la salvación de la autonomía de la cultura helénica, del estímulo positivo producido al comienzo de la específica historiografía occidental, del pleno desarrollo del drama y de toda aquella singular vida espiritual que se desplegó en esa tribuna –medida sólo cuantitativamente– de la historia universal.

Y que esa batalla haya llevado consigo, o haya influido de manera esencial la "decisión" entre aquellas "posibilidades", es obviamente el único fundamento sobre el cual nuestro interés histórico –de nosotros que no somos atenienses– se adhiere en general a ella. Sin la valoración de tales "posibilidades" y de los insustituibles valores culturales que están "ligados", como resulta de nuestro análisis retrospectivo, a esta decisión, sería imposible determinar el "significado" […].

Pero ¿qué quiere decir cuando hablamos de más "posibilidades"? […]

Si se consideran […] de manera aun precisa estos "juicios de posibilidad" –o sea las afirmaciones sobre lo que "habría" sucedido en el caso de una exclusión o de un cambio de algunas condiciones– y si se pregunta en primer lugar cómo llegamos propiamente a ellos, no puede haber ninguna duda que se trate sin excepciones de procedimientos de aislamiento y de generalización; eso quiere decir que nosotros descomponemos el "dato" en "elementos", hasta que cada uno de éstos puede ser inserto en una "regla de la experiencia" y se puede entonces establecer qué efecto "habría" de "esperar" por parte de cada uno de ellos, permaneciendo los otros como "condiciones", según una regla de la experiencia […].

El "saber" sobre el cual se basa un juicio así para la justificación del "significado" de la batalla de Maratón es, según todas las consideraciones anteriores, por una parte un saber relativo a determinados "hechos" verificables con base en las fuentes, y pertenecientes a la "situación histórica" (saber "ontológico"), por otra –como ya vimos– un saber relativo a determinadas reglas de la experiencia ya conocidas, particularmente al modo como los hombres suelen reaccionar ante determinadas situaciones (saber "nomológico") […].

TEXTOS/ WEBER

La consideración del significado causal de un hecho histórico comenzará ante todo con la siguiente cuestión: si excluyéndolo del complejo de los factores considerados como condicionantes, o más bien cambiándolo en un determinado sentido, el curso de los acontecimientos habría podido, con base en reglas generales de la experiencia, asumir una dirección de *algún modo* diversamente configurada en los puntos *decisivos* para nuestro interés. Puesto que a nosotros nos interesa solamente la manera como esos "aspectos" del fenómeno, que nos importa, son tocados por sus particulares elementos condicionantes. Y ciertamente, si de esta orientación en sustancia negativa no se llega a un correspondiente "juicio de posibilidad objetiva", es decir si con base en la situación de nuestro saber, excluyendo o cambiando ese hecho, el curso histórico era de "esperarse" según las reglas generales de la experiencia, precisamente tal como se ha desarrollado, en sus puntos "históricamente importantes", es decir importantes para nosotros, entonces ese hecho resulta causalmente carente de significado, y por tanto no pertenece a la cadena que el regreso causal de la historia quiere, y debe, establecer [...].

Nosotros queremos, respecto del uso lingüístico de la teoría de la causalidad jurídica establecido por los trabajos de Kries, designar estos casos de relación entre determinados complejos de "condiciones" ligados en unidad y considerados aisladamente por el análisis histórico y el "efecto" que se presenta, con el nombre de causación "adecuada" (de aquellos elementos del efecto por parte de esas condiciones); y como hace también Meyer –pero éste no formula claramente el concepto– hablamos de causación "accidental" allí en donde sobre los elementos del efecto, que caen bajo la consideración histórica, han obrado hechos que han producido una consecuencia que no era en este sentido "adecuada" a un complejo de condiciones pensadas como reunidas en unidad.

Por tanto, para volver a los ejemplos ya presentados, el "significado" de la batalla de Maratón debería ser lógicamente determinado, según el parecer de Meyer, no diciendo ya que una victoria persa debía tener por consecuencia un desarrollo totalmente diferente de la cultura helénica y de la mundial –un juicio así sería simplemente imposible– sino diciendo que ese diferente desarrollo "habría" sido consecuencia "adecuada" de tal acontecimiento [...]. Esta antítesis no constituye nunca diferencias de causalidad "objetiva" del curso de los procesos históricos y de sus relaciones causales; sino que se trata simplemente de ésto, que nosotros aislamos abstractamente una parte de las "condiciones" encontradas en la "materia" del suceder y las hacemos objeto de "juicios de posibilidad" para poder penetrar con la ayuda de reglas empíricas el "significado" causal de cada uno de los elementos del acontecer. Para comprender las conexiones causales reales, *construimos las irreales.*

Tomado de: Weber, M. El *método de las ciencias histórico-sociales*

1. LA POLITICA NO SE ADECUA AL SALON DE CLASE

"La cátedra no es para los profetas ni los demagogos"; "la cátedra sólo es conferida a los maestros".

Se afirma –y yo lo confirmo– que la política no se ajusta al aula de la enseñanza. No se ajusta por parte de los estudiantes. Yo lamento, por ejemplo, que en el aula de mi antiguo colega Dietrich Sächfer en Berlín, los estudiantes pacifistas se agruparan alrededor de la cátedra e hicieran un ruido parecido al que debieron hacer los estudiantes antipacifistas frente al profesor Foerster, de cuyas opiniones las mías divergen radicalmente, en muchos puntos. Pero ni siquiera por parte de los docentes la política se ajusta al aula. Mucho menos, cuando quien enseña se ocupa de política desde el punto de vista científico. Pues el comportamiento político en la práctica y el análisis científico de formación y partidos políticos, son dos cosas distintas. Cuando uno habla de democracia en una reunión popular, no oculta su actitud personal: más aún, ésta es la terrible obligación y debe, tomar partido de manera claramente reconocible. Las palabras que no usamos no son en este caso medios para el análisis científico, sino de propaganda para atraer a los otros hacia nuestra causa. Esas palabras no son una reja para fecundar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas contra los adversarios, instrumentos de lucha. Pero, en una clase o en un aula un uso así de la palabra sería sacrilegio. Si allí se habla de "democracia", se observarán las diversas formas, se analizará el modo cómo funcionan, se establecerá cuáles serán las consecuencias de la una o de la otra en la vida práctica, y luego se contrapondrán las otras formas no democráticas de la organización política y se buscará el modo de llegar hasta el punto en el que el interlocutor pueda tomar posición según los propios supremos ideales. Pero, el verdadero maestro se cuidará muy bien de impulsarlo, desde lo alto de la cátedra, a seguir cualquier actitud, sea explícitamente o con sugerencias: pues es el método más desleal, el de "hacer hablar los hechos".

Pero, ¿por qué razón, precisamente, tenemos que abstenernos de eso? Advierto que varios de mis estimadísimos colegas creen que tal discreción no sea la indicada y que si lo fuera, sería una locura pretenderla. Ahora bien, a nadie se le puede demostrar científicamente cuál sea su deber de profesor universitario. De él se puede pretender solamente la honradez intelectual, por la cual sepa comprender cómo la verificación de los hechos, de las relaciones matemáticas o lógicas de toda la estructura de las creaciones del espíritu por una parte, y por la otra la respuesta a la cuestión sobre el valor de la civilización y de cada uno de sus contenidos y, por tanto, sobre el modo como se deba

obrar en el ámbito de la comunidad civil [*Kulturgemeinschaft*] de las sociedades políticas –sean dos problemas absolutamente heterogéneos. Si, entonces él pregunta por qué no deba tratarlos ambos en el aula universitaria, he aquí la respuesta: porque la cátedra no es para los profetas ni demagogos. Al profeta y al demagogo se les dice: "Anda por las calles y habla públicamente". Es decir, habla en donde es posible la crítica. En el aula, en donde se está sentados de cara a los oyentes, a éstos les corresponde callar, y al maestro hablar, y considero una falta del sentido de responsabilidad aprovechar esta circunstancia –por la cual los estudiantes se ven obligados por el programa de estudios a frecuentar el curso de un profesor en donde nadie puede intervenir para cuestionarlo– para inculcar en los oyentes las propias opiniones políticas en vez de proporcionarles ayuda, como lo impone el deber, con sus conocimientos y sus experiencias científicas. Ciertamente puede suceder que el individuo pueda sólo imperfectamente ocultar las propias simpatías subjetivas. Entonces, él se expone a la crítica más despiadada ante el tribunal de su conciencia. Y eso, por otra parte, no prueba nada, puesto que otros errores puramente de hecho son posibles y no pueden ir contra el deber de buscar la verdad. Yo me niego a admitirlo también y precisamente por interés puramente científico. Estoy dispuesto a probar sobre obras de nuestros historiadores que, de vez en cuando el hombre de ciencia se apresura a expresar el propio juicio de valor, y entonces cesa la perfecta inteligencia del hecho. Sin embargo, sobrepasa el tema de este discurso y exigiría una larga explicación [...].

Hasta ahora he hablado solamente de los motivos prácticos que aconsejan evitar la imposición de una actitud personal. Pero, no todo está aquí. La imposibilidad de presentar "científicamente" una actitud práctica –excepto el caso de la discusión sobre los medios por un fin que se supone ya dado– deriva de razones muy profundas. Una empresa semejante es sustancialmente absurda en cuanto entre los diversos valores que presiden al ordenamiento del mundo el contraste es inconciliable. El viejo Mill, cuya filosofía, por lo demás, no me propongo alabar, pero que sobre este punto tiene razón, dice en algún lugar que partiendo de la pura experiencia se llega al politeísmo [...]. Cambiado bajo el aspecto, sucede como en el mundo antiguo, todavía bajo el encanto de sus dioses y de sus demonios: como los griegos sacrificaban ya fuera a Afrodita, o a Apolo, y cada uno en particular a los dioses de la propia ciudad, así es todavía hoy, sin el encantamiento y la capa de aquella transfiguración plástica, mística pero íntimamente cierta. Sobre estos dioses y sobre sus luchas domina el destino, ciertamente no la "ciencia". Se puede solamente entender qué sea lo divino en el uno o en el otro caso, o también en un ordenamiento o en el otro. Sin embargo, con eso el asunto esta absolutamente cerrado a cual-

quier discusión en un aula por boca de un profesor, aunque naturalmente no se haya cerrado de ningún modo el enorme problema de vida contenido allí. Pero aquí la palabra corresponde a otras fuerzas y no a las cátedras universitarias. ¿Quién querrá tratar de "refutar científicamente" la ética del Sermón de la Montaña, por ejemplo la máxima: "No hacer resistencia al mal", o también la imagen de presentar la otra mejilla? Sin embargo, es claro que, desde un punto de vista mundano, allí se predica una ética de la falta de dignidad: hay que elegir entre la dignidad religiosa, que es el fundamento de esta ética, y la dignidad viril, que predica algo totalmente distinto: "Debes resistir al mal, de lo contrario eres responsable si este prevalece". Depende del propio comportamiento respecto del fin último que uno sea el diablo y el otro el dios, y cada uno tiene que decidir cuál sea para él el dios y cuál el diablo. Y así sucede para todos los ordenamientos de la vida [...].

Sin embargo, el destino de nuestra civilización es precisamente este, de ser nosotros hoy nueva y más claramente conscientes de lo que un milenio de orientación –que se supone o se afirma exclusivo– hacia el grandioso *pathos* de la ética cristiana había ocultado a nuestros ojos.

Pero, ahora basta con estos problemas que nos llevan demasiado lejos. Puesto que, cuando una parte de nuestros jóvenes quisiera dar a todo esto esta respuesta: "Ya, pero nosotros venimos a la lección para tener una experiencia que no consista solamente en análisis y en constataciones de hecho", ellos caerían en el error de buscar en el profesor algo distinto de lo que tienen delante de sí, o sea un *jefe* y no un *maestro*. La cátedra se nos ha dado sólo como maestros. Se trata de dos cosas muy distintas, y de esto es muy fácil convencerse. Permítanme conducirlos una vez más a América, en donde estas cosas se pueden a menudo ver en su más cruda originalidad. El muchacho americano aprende incomparablemente menos que el nuestro. Sin embargo, con una increíble cantidad de exámenes, el sentido de su vida de escuela todavía no es tal como para reducirlo a un "tipo de exámenes" (*Examensmensch*) como sucede para el muchacho alemán. Ya que allí se está apenas en los comienzos de la burocracia, la cual exige el diploma de examen como boleta de entrada en el reino de las prebendas burocráticas. El joven americano no tiene respeto a nada ni a nadie, a ninguna tradición ni a ningún oficio, a menos que se trate de una obra directamente personal: así es para el americano la "democracia". Aunque lejos de la realidad, este es su modo de pensar y esto debemos tenerlo en cuenta aquí. El joven americano tiene esta opinión del profesor que tiene al frente: él me vende sus nociones y sus métodos por el dinero de mi padre, así como la verdulera le vende repollos a mi madre. Con esto se dice todo. Sin embargo, si el maestro es por ventura un campeón de fútbol, en este campo él

es también un jefe. Pero, si no lo es (o algo parecido en otros deportes), él es simplemente un profesor y nada más, y a ningún joven americano le vendrá a la mente hacerse vender de él "conceptos del mundo" (*Weltanshauungen*) o normas de conducta.

Tomado de: WEBER, M. El *trabajo intelectual como profesión*

5. EN BÚSQUEDA DE UNA DEFINICIÓN DE "CAPITALISMO"

¿Qué es el "capitalismo"? "El ansia inmoderada de ganancia no se identifica con el capitalismo, menos aún corresponde a su "espíritu". El capitalismo puede ser identificado con un disciplinamiento o al menos con una atenuación racional de tal impulso irracional. En todo caso, el capitalismo es idéntico con la tendencia a la ganancia en una racional y continua empresa capitalista, a la ganancia siempre renovada, es decir, a la rentabilidad". Aún: "Un acto económico capitalista significa para nosotros un acto basado en la expectativa de ganancia derivada de la hábil explotación de las coyunturas del intercambio, por lo tanto, de probabilidad de ganancia formalmente pacífica".

Y, desde luego, sólo Occidente ha creado parlamentos con "representantes del pueblo" periódicamente elegidos, con demagogos y gobierno de los líderes como ministros responsables ante el parlamento: aun cuando es natural que en todo el mundo ha habido "partidos" en el sentido de organizaciones que aspiraban a conquistar o, al menos, influir en el poder. También Occidente es el único que ha conocido el "Estado" como organización política, con una "constitución" racionalmente establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración por funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las "leyes"; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de los elementos característicos decisivos.

Y lo mismo ocurre con el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo.

"Afán de lucro", "tendencia a enriquecerse", sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo. Son tendencias que se encuentran por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las *cocottes*, los funcionarios corruptibles, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and conditions of men*, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de lograr una finalidad de lucro.

Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su "espíritu") la "ambición", por ilimitada que ésta sea; por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional lucrativo.

Ciertamente, el capitalismo se identifica con la aspiración a la ganancia lograda con el trabajo capitalista incesante y racional, la ganancia siempre renovada, a la "rentabilidad". Y así tiene que ser; dentro de una ordenación capitalista de la economía, todo esfuerzo individual no enderezado a la probabilidad de conseguir una rentabilidad está condenado al fracaso.

Comencemos por definir con alguna mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Para nosotros, un acto de economía "capitalista significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. El hecho formal y actual de lucrarse o adquirir algo por medios violentos tiene sus propias leyes, y en todo caso no es oportuno (aunque no se pueda prohibir) colocarlo bajo la misma categoría que la actividad orientada en último término hacia la probabilidad de obtener una ganancia en el cambio.

Cuando se aspira de modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en un cálculo de capital; es decir, se integra en una serie planificada de prestaciones útiles reales o personales, como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero de una empresa estable), deberá exceder al "capital", es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio (debiendo, por tanto, aumentar continuamente con la vida de la empresa). Ya se trate de mercancías in *natura* entregadas en consignación a un comerciante en viaje, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura*; *o* de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero, materias primas y productos fabricados o a medio fabricar representan créditos a los que corresponden sus respectivas obligaciones, lo decisivo en todo caso es el cálculo realizado con el capital en metálico, ya por medio de la moderna contabilidad o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender ciertas acciones, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas, y al final de todo se hará una liquidación, que establecerá la "ganancia". El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor dinerario convencional de los bienes entregados (si no consisten ya éstos en dinero) y

su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de las pérdidas y las ganancias; y en cada acción concreta que emprenda el consignatario, si obra racionalmente, habrá un cálculo previo. Hay veces, ciertamente, en que falta todo cálculo y estimación exactos, procediéndose por evaluaciones aproximativas o de modo puramente tradicional y convencional, y esto ocurre en toda forma de empresa capitalista, inclúso en la actualidad, siempre que las circunstancias no obligan a realizar cálculos exactos; pero esto no afecta a la esencia, sino solamente al grado de racionalidad de la actividad capitalista.

Lo que nos interesa señalar es que lo decisivo de la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final, por primitivo que sea el modo de realizarlo. En este sentido, ha habido "capitalismo" y "empresas capitalistas" (incluso con relativa racionalización del cálculo del capital) en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna; y no sólo empresas aisladas, sino economías que permitían el continuo desenvolvimiento de nuevas empresas capitalistas e incluso "industrias" estables (a pesar de que precisamente el comercio no constituía una empresa estable, sino una suma de empresas aisladas, y sólo paulatinamente, y por ramas, se fue trabando en conexión orgánica en la actividad de los grandes comerciantes). En todo caso, la empresa capitalista y el empresario capitalista (y no como empresario ocasional, sino estable) son producto de los tiempos más remotos y siempre se han hallado universalmente extendidos.

Ahora bien, en Occidente, el capitalismo tiene una importancia y unas formas, características y direcciones que no se conocen en ninguna otra parte. En todo el mundo ha habido comerciantes: al por mayor y al por menor, locales e interlocales, negocios de préstamos de todas clases, bancos con diversas funciones (pero siempre semejantes en lo esencial a las que tenían en nuestro siglo XVI); siempre han estado también muy extendidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y asociaciones comanditarias. Siempre que ha habido haciendas dinerarias de las corporaciones públicas, ha aparecido el capitalista que –en Babilonia, Grecia, India, China, Roma...– presta su dinero para la financiación de guerras y piraterías, para suministros y construcciones de toda clase; o que en la política ultramarina interviene como empresario colonial, o como comprador o cultivador de plantaciones con esclavos o trabajadores apresados directa o indirectamente; o que arrienda grandes fincas, cargos o, sobre todo, impuestos; o se dedica a subvencionar a los jefes de partido con finalidades electorales o a los *condotieros* para promover guerras civiles; o que, en último término, interviene como "especulador" en toda suer-

te de aventuras financieras. Este tipo de empresario, el "capitalista aventurero", ha existido en todo el mundo.

Sus probabilidades (con excepción de los negocios crediticios y bancarios, y del comercio) eran siempre de carácter irracional y especulativo; o bien se basaban en la adquisición por medios violentos, ya fuera el despojo realizado en la guerra en un momento determinado, o el despojo continuo y fiscal explotando a los súbditos. El capitalismo de los fundadores, el de todos los grandes especuladores, el colonial y el financiero, en la paz, y más que nada el capitalismo que especula con la guerra, llevan todavía impreso este sello en la realidad actual de Occidente, y hoy como antes, ciertas partes (sólo algunas) del gran comercio internacional están todavía próximas a ese tipo de capitalismo.

Pero hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre. En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de esto. Aun la organización del trabajo de los siervos en las plantaciones y en los ergástulos de la Antigüedad sólo alcanzó un grado relativo de racionalidad, que fue todavía menor en el régimen de prestaciones personales o en las fábricas sitas en patrimonios particulares o en las industrias domésticas de los terratenientes, que empleaban el trabajo de sus siervos o clientes, en la incipiente Edad Moderna. Fuera de Occidente sólo se encuentran auténticas "industrias domésticas" aisladas, sobre la base del trabajo libre; y el empleo universal de jornaleros no ha conducido en ninguna parte, salvo excepciones muy raras y muy particulares (y, desde luego, muy diferentes de las modernas organizaciones industriales, consistentes sobre todo en los monopolios estatales), a la creación de manufacturas ni siquiera a una organización racional del artesano como existió en la Edad Media. Pero, la organización industrial racional, la que calcula las probabilidades del mercado y no se deja llevar por la especulación irracional o política, no es la manifestación única del capitalismo occidental. La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional [...].

Ahora bien, el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad hallase esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto, es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales exactas y racionales, de base matemática y experi-

mental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece.

Tomado de: WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona, 1969, pp. 8-13.16.

6. LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

"La valoración religiosa del trabajo profesional laico, indefenso, continuo, sistemático, como el más alto medio ascético, y al mismo tiempo como la más alta, segura y visible confirmación del hombre regenerado y de la sinceridad de su fe, debía ser la palanca más poderosa que podía pensarse para la expansión de aquella concepción de la vida que hemos definido como "espíritu del capitalismo".

Y cuanto mayor es la riqueza, tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante. A no dudarlo, la génesis de este estilo vital tiene alguna de sus raíces (como tantos otros elementos del moderno espíritu capitalista) en la Edad Media; pero sólo en la ética del protestantismo ascético halló su más consecuente fundamentación; con lo que se ve de modo claro su alcance para el desenvolvimiento del capitalismo.

El ascetismo laico del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquéllas: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas ostentosas del lujo –condenable como idolatría–, de las que tanto gustó el feudalismo, en lugar de la utilización racional y utilitaria querida por Dios, para los fines vitales del individuo y de la colectividad. No se pedía "mortificación" al rico, sino que usara sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles.

El concepto de *confort* comprende de modo característico el círculo de los fines éticamente lícitos, y es lógico que los primeros en quienes encarnara el

estilo de vida inspirado en tal concepto fueran precisamente los representantes de la correspondiente concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la elegancia deslucida a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la pulcra y sólida comodidad del *home* burgués.

Cuanto a la producción de bienes, el ascetismo luchaba tanto contra la deslealtad como contra la sed meramente instintiva de riquezas; esto sólo es lo que condenaba como *covetousness*, como mammonismo, etc., el aspirar a la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza "que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo" (lo malo en su sentido: la riqueza y sus tentaciones).

En efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las "buenas obras", no sólo vio en la aspiración a la riqueza como fin último el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento, como fruto del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado "espíritu del capitalismo". Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra ya no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle; y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, acabó por desatar un afán desmedido de acumular capitales.

Tomado de: Weber, M. *La ética*... Op. cit., pp. 241-246.

7. EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO

El destino de nuestra época, "con su característica racionalización e intelectualización y sobre todo con su desencantamiento del mundo" es el de ser una época sin Dios y sin profetas. Esto impone a cada uno tener el valor de hacer las propias elecciones y seguir "al demonio que tiene los hilos de su vida".

Que la ciencia sea hoy una "profesión" *especializada* puesta al servicio de la conciencia de sí y del conocimiento de situaciones de hecho, y no una gracia de visionarios y profetas, dispensadora de medios de salvación y de revelaciones, o un elemento de la meditación de sabios y filósofos sobre el significado del mundo, es ciertamente un dato de hecho inseparable de nuestra situación histórica, al cual, si queremos permanecer fieles a nosotros mismos, no podemos escapar. Y si de nuevo surge en ustedes el Tolstoi a preguntar: "Y, por tanto, si no es la ciencia la que responde a esta pregunta, quién lo hará: ¿qué tenemos que hacer? y ¿cómo debemos regular nuestra vida?", o también, en el lenguaje que acabamos de usar: ¿a cuál de los dioses en lucha debemos servir?, ¿o quizás otro y cuál?, debemos decir que la respuesta corresponde a un profeta o a un redentor. Si éste no está entre nosotros o si no se cree ya en su anuncio, ciertamente no lo hará bajar sobre esta tierra el hecho de que miles de profesores traten de robarle el oficio en sus aulas, como pequeños profetas privilegiados o pagados por el Estado. Eso servirá solamente para ocultar toda la gran importancia y el significado del hecho decisivo, o sea que el profeta, que invocan tantos de nuestra más joven generación, no existe. El interés profundo de un hombre realmente "musical" en sentido religioso no será nunca, pero nunca, satisfecho, yo creo, en el recurso por el cual se trata de ocultarle con un sustituto, como son todos estos falsos profetas en cátedra, el hecho fundamental que el destino le impone vivir en una época sin Dios y sin profetas. La seriedad de su sentimiento religioso debería, me parece, rebelarse. Ahora bien, ustedes se preguntarán: ¿pero cómo se comporta uno ante el hecho de la existencia de la "teología" y de sus pretensiones de hacerse pasar como "ciencia"? No nos atormentemos buscando una respuesta. "Teología" y "dogmas" ciertamente no se encuentran siempre y en cualquier parte, pero ni siquiera exclusivamente en el cristianismo. Las encontramos (mirando al pasado) en formas muy desarrolladas incluso en el islamismo, en el maniqueísmo, en el gnosticismo, en el orfismo, en el parsismo, en el budismo, en las sectas hindúes, en el taoísmo, y naturalmente también en el hebraísmo. Como es natural, se han desarrollado sistemáticamente en medida diversa. Y no es por casualidad que no solamente el cristianismo occidental los haya construido, o trate de construirlos de manera más sistemática –a diferencia de lo que la teología es por ejemplo para el hebraísmo– sino también que su desarrollo ha tenido aquí un significado histórico mucho más importante. Esto es un producto del espíritu griego, de donde deriva toda la teología del Occidente como (evidentemente) toda la teología oriental deriva del pensamiento hindú. Toda la teología consiste en la racionalización intelectual del *patrimonium salutis*. Ninguna ciencia es absolutamente carente de presupuestos y ninguna puede establecer el funda-

mento de su propio valor para quien rehúse tales presupuestos. Sin embargo, toda teología introduce algunos presupuestos específicos relativamente a la propia actividad y, por tanto, a la justificación de la propia existencia. En varios sentidos y con diversa importancia. Para toda teología, por ejemplo, incluso para la hinduista, vale este presupuesto: el mundo debe tener un significado; y la cuestión por resolver es la siguiente: ¿cómo hay que interpretarlo, para que éste pueda ser pensado? De manera muy semejante a la teoría del conocimiento de Kant, la cual partía del presupuesto que existe un conocimiento científico y éste es válido, y por tanto se preguntaba: ¿en virtud de cuáles condiciones del pensamiento es eso posible (para que tenga un significado)? O también, al modo de los estéticos modernos los cuales (explícitamente –como por ejemplo G. von Lukács– o también implícitamente) parten del presupuesto: "Existen obras de arte", y se preguntan: ¿cómo es eso posible (para que tenga un significado)? Sin embargo, las teologías no se contentan generalmente de ese presupuesto (perteneciente esencialmente a la filosofía de la religión). Más bien esas comienzan regularmente del presupuesto mucho más remoto por lo cual determinadas "revelaciones" deben ser absolutamente creídas en cuanto hechos que revisten una importancia para la salvación –es decir, como tales que sólo revisten un significado a la conducta en la vida– y por lo cual determinados modos de ser y de obrar poseen la cualidad de la santidad, o sea constituyen una conducta de vida de significado plenamente religioso o son los elementos de ésta. La pregunta que se hace la teología es, pues, la siguiente: ¿cómo pueden ser interpretados, en el ámbito de una imagen total del cosmos (*Gesamtweltbild*), estos presupuestos que se aceptan de manera absoluta? Esos presupuestos se encuentran, pues, para la teología más allá de lo que es "ciencia". Ellos no son un "saber" en el sentido común y corriente, sino un "poseer". No pueden ser sustituidos –la fe o los otros estados de gracia– por ninguna teología, por quien no los "posea". Mucho menos por otra ciencia. Más aún, en toda teología "positiva" el creyente llega al punto en donde es válida la máxima agustiniana: "Credo non quod, sed *quia* absurdum est". La capacidad para hacer este extremo "sacrificio del intelecto" constituye el carácter decisivo del hombre que pertenece a una religión positiva. Y estando así las cosas, es claro que, a pesar de (o más bien como consecuencia) de la teología (que revela este estado de cosas) la tensión entre la esfera de los valores de la "ciencia" y la de la salvación religiosa es insanable.

El "sacrificio del intelecto" conduce, como es natural, el discípulo al profeta y el creyente a la Iglesia. Pero todavía no ha surgido una nueva profecía simplemente por el hecho de que muchos modernos intelectuales (retomo aquí adrede esta imagen que ha tocado muchas susceptibilidades) han sentido la

necesidad de equiparar, por así decirlo, su alma con objetos antiguos garantizados originales, y hayan recordado en esta ocasión que entre estos está también la religión, que ellos ciertamente no tienen, pero que sustituyen con una especie de capilla privada adornada como por juego con imágenes sagradas de todos los países, o también con toda clase de experiencias de vida a las que confieren la dignidad de un medio místico de salvación y que van a vender a la plaza. En todo eso se trata simplemente de charlatanería o de autoilusión. Pero, no es realmente una charlatanería, sino algo mucho más serio y sincero –aunque no exento, a veces, de un malentendido de su mismo significado– el hecho de que muchas de esas asociaciones de jóvenes, surgidas en el silencio de estos últimos años, den a sus relaciones comunes, humanas, el sentido de una unión religiosa, cósmica o mística. Si es cierto que todo acto de genuina hermandad puede conectarse con la conciencia de que con eso en cierto sentido viene acumulado en un dominio ultrapersonal algo que no quedará perdido, igualmente me parece dudoso que la dignidad de las relaciones puramente humanas entre los miembros de una comunidad sea elevado a través de tales interpretaciones religiosas. Sin embargo, ni siquiera esto se conforma a nuestro tema.

Es el destino de nuestra época, con su característica racionalización e intelectualización, y sobre todo con su desencanto del mundo, que precisamente los valores supremos y sublimes se hayan vuelto extraños al gran público para refugiarse en el reino extramundano de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones inmediatas y directas entre los individuos. No es por casualidad que nuestro mejor arte sea íntimo y no monumental, y que hoy solamente, dentro de las más estrechas comunidades, en la relación de hombre a hombre, en el *pianissimo* palpitar ese indefinible que en un tiempo invadía y consolidaba como un soplo profético y una llama impetuosa a las grandes comunidades. Tratemos de forzar y "suscitar" un sentido monumental del arte, y he aquí que nace un piadoso aborto como el de los numerosos monumentos conmemorativos de los últimos veinte años. Algo parecido se reproduce en la esfera interior, con efectos todavía más deletéreos, si se trata de imaginar nuevas formas religiosas sin una nueva y genuina profecía. Y la profecía formulada por la cátedra podrá tal vez dar vida a sectas fanáticas, pero nunca a una auténtica comunidad. A quien no esté en capacidad de afrontar virilmente este destino de nuestra época hay que aconsejarle volver en silencio, sin la acostumbrada conversión publicitaria, sino clara y simplemente, a los brazos de las antiguas iglesias, amplia y misericordiosamente abiertas. Ellas no le hacen el paso difícil. En todo caso, hay que hacer –es inevitable– el "sacrificio del intelecto", de un modo o de otro. No se lo vamos a reprochar, si él es realmente capaz. Puesto que un sacrificio semejante del intelecto en favor de una incondicional dedi-

ción religiosa es siempre algo moralmente distinto de ese modo de evitar la simple probidad intelectual que se verifica cuando, no teniendo la valentía de darse claramente cuenta de la propia posición última, se apacigua este deber refugiándose en lo relativo. Y lo considero incluso más respetable que aquella profecía que se proclama desde la cátedra sin haber entendido que entre las paredes del aula de enseñanza una sola virtud tiene valor: la simple probidad intelectual. La cual nos impone poner en claro que hoy todos los que viven en espera de nuevos profetas y nuevos redentores se encuentran en la misma situación descrita en el bellísimo canto del centinela idumeo durante el período del destierro, que se lee en el oráculo de Isaías: "Una voz llama del Seir en Edom: ¡Centinela ¿cuánto durará todavía la noche? Y el centinela responde: vendrá la mañana, pero todavía es de noche. Si quieren preguntar, vuelvan otra vez". El pueblo, al que se daba esta respuesta, ha preguntado y esperado más de dos milenios, y sabemos su trágico destino. De ahí queremos sacar la advertencia de que anhelar y esperar no basta, y nos comportaremos de otro modo: nos dedicaremos a nuestro trabajo y cumpliremos la "tarea cotidiana" en nuestra calidad de hombres y en nuestra actividad profesional. Esto es simple y fácil, cuando cada uno haya encontrado y siga al demonio que tiene los hilos de su vida.

Tomado de: Weber, M. *El trabajo intelectual como profesión.*

8. LA CIENCIA SE BASA EN UNA ELECCIÓN ÉTICA

La ciencia no puede responder a la única pregunta importante para nosotros "¿qué debemos hacer?", ¿cómo debemos vivir?". Y lo que es peor, la ciencia misma es el resultado de una elección –de la elección de que para nosotros sus resultados sean "dignos de ser conocidos". Pero, este "presupuesto no puede ser, a su vez, demostrado con los medios de la ciencia".

Volvamos al punto de partida. Dados estos presupuestos intrínsecos, veamos cuál sea el significado de la ciencia como vocación, puesto que han naufragado todas las ilusiones anteriores: "Medio para el logro del verdadero ser", "del verdadero arte", "de la verdadera naturaleza", "del verdadero Dios", "de la verdadera felicidad". La respuesta más sencilla la dio Tolstoi con estas palabras: "Es absurda, porque no responde a la sola pregunta importante para nosotros: ¿qué debemos hacer? ¿cómo debemos vivir?". El hecho de que no les responda es absolutamente incontestable. Se trata solamente de preguntarse en qué sentido no dé "ninguna" respuesta, y si en vez de ésta no pueda por eso dar alguna ayuda a quien se haga la pregunta en sus términos exac-

tos. Hoy se quiere a menudo hablar de ciencia "sin presupuestos". ¿Hay alguno? Depende de lo que se quiere entender. Presupuesto de cualquier trabajo científico es siempre la validez de las reglas de la lógica y del método: fundamentos generales de nuestra orientación en el mundo. Ahora bien, tales presupuestos, por lo menos respecto de nuestra cuestión particular, no son de ningún modo problemáticos. Se presupone además que el resultado del trabajo científico sea siempre en el sentido de que sea "digno de ser conocido" (*wissenswert*). Y aquí evidentemente tienen su raíz todos nuestros problemas. Puesto que este presupuesto no puede ser a su vez demostrado con medios de la ciencia. Puede ser solamente explicado en vista de su significado último, que deberá acoger o rechazar según la última posición personal asumida ante la vida.

Muy distinto además es el tipo de relación del trabajo científico con estos presupuestos suyos, según su estructura. Las ciencias naturales como la física, la astronomía, la química, presuponen como evidente de por sí que las leyes últimas del suceder cósmico –construibles, hasta donde llega la ciencia– sean dignas de ser conocidas. No solamente porque con estas nociones se pueden alcanzar éxitos técnicos, sino –si han de ser "vocación"– "por ellas mismas". Este presupuesto a su vez no es absolutamente demostrable; y mucho menos se puede evidenciar si el mundo por ellas descrito sea digno de existir: si tiene un "significado", y si tiene un sentido existir en él. De ésto esas ciencias no se preocupan. O también tomen una tecnología práctica tan desarrollada científicamente como la medicina moderna. El "presupuesto" general de esta actividad es –en pocas palabras– que sea considerado positivo, únicamente como tal, la tarea de la conservación de la vida y de la reducción al mínimo del dolor. Y esto es problemático. El médico trata por todos los medios de conservar la vida al moribundo, aunque éste implora que se lo libere de la vida, aunque su muerte es y debe ser deseada –más o menos conscientemente– por sus familiares, para los cuales su vida ya no tiene valor mientras insoportables son los gastos para conservarla, y ellos le desean la liberación de los dolores (se trata, supongamos, de un pobre loco). Pero los presupuestos de la medicina y el código penal impiden al médico desistir. La ciencia médica no se pregunta si y cuándo la vida vale la pena de ser vivida. Todas las ciencias naturales dan una respuesta a esta pregunta: ¿qué debemos hacer si queremos dominar *técnicamente* la vida? Pero si queremos y debemos dominarla técnicamente, y si eso, en definitiva, tenga realmente un significado, ellas lo dejan totalmente en suspenso o lo presuponen para sus fines. Tomemos, si quieren, una disciplina como la crítica de arte. El hecho de que haya obras de arte constituye, para la estética, un presupuesto. Ésta trata de establecer con qué condiciones esto se verifica. Pero no se hace la pregunta si el dominio del arte no sea por casuali-

dad un reino de magnificencia diabólica, un reino de este mundo, y por tanto íntimamente opuesto al divino y, por su carácter intrínsecamente aristocrático, al espíritu de fraternidad. Ésta, pues, no se pregunta si deban existir obras de arte. O también, tomemos la jurisprudencia: esta establece lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte imperativamente lógico y en parte vinculado por esquemas convencionales; es decir, establece si son reconocidas obligatorias determinadas reglas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. No decide si existe el derecho y si deben ser formuladas precisamente esas reglas; ésta solamente puede indicar: si se quiere conseguir un resultado, el medio para alcanzarlo nos lo da esta regla jurídica, según las normas de nuestro pensamiento jurídico. O tomen una vez más las ciencias históricas (*historischen Kulturwissenschaften*). Ellas nos enseñan a entender los fenómenos de la civilización (*Kulturerscheinungen*) –políticos, artísticos, literarios o sociales– en las condiciones de su surgimiento. Pero, no responden de por sí a la pregunta respecto del valor positivo de estos fenómenos ni tampoco a la otra cuestión, si vale la pena conocerlos. Estas presuponen que haya un interés en participar, mediante tal procedimiento, a la comunidad de los "hombres civiles" (*Kulturmenschen*). Pero que así estén las cosas, a nadie éstas pueden demostrarlo "científicamente", y que ellas lo presuponen no demuestra de ningún modo que eso sea evidente. Y, en efecto, no lo es absolutamente.

Tomado de: Weber, M. *El trabajo intelectual como profesión.*

Capítulo XXIII

EL PRAGMATISMO

1. El *pragmatismo lógico de Charles* S. Peirce

El *pragmatismo* → § 1

✔ El pragmatismo es la forma que tomó el empirismo tradicional en Estados Unidos. Mientras que el empirismo tradicional vio en la *experiencia* la progresiva acumulación y sistematización de los datos sensibles y de las observaciones pasadas o presentes, en el pragmatismo la experiencia está abierta al futuro, previsión y proyección, regla de acción.

✔ Menos conocido que William James, Charles Sanders Peirce (1839-1914) ha ejercido sobre las investigaciones semiológicas y metodológicas sucesivas, una influencia mucho más incisiva y duradera que la de James.

Peirce: el método correcto para fijar las "creencias" es sólo el científico → § 2

Peirce fue un estudioso de la lógica y un sofisticado semiólogo ("todo pensamiento es un signo y participa esencialmente de la naturaleza del lenguaje"; "no es posible pensar sin signos"; "todo pensamiento es signo"); sostiene que el conocimiento es investigación; que la investigación parte de la duda: es la irritación de la duda para causar la lucha por obtener el estadio de *creencia*. Los métodos para fijar las creencias, en opinión de Peirce, son cuatro:

1) El método de la *tenacidad*.

2) El método de la *autoridad* (de quien busca imponer las propias ideas por la ignorancia o el temor).

3) El método del *a priori* (este es el método de diversas metafísicas y "no difiere esencialmente del método de la *autoridad*).

4) El método *científico*.

Los tres primeros métodos –escribe Peirce en el ensayo *La fijación de la creencia* (1877)– no funcionan. Sólo el método científico es el correcto si se quiere conseguir creencias válidas.

√ En la ciencia se tienen tres modos de razonamiento: *deducción*, *inducción* y –dice Peirce– *abducción*.

La *deducción* es el razonamiento que, partiendo de premisas verdaderas no puede llevar a falsas conclusiones.

La abducción: un razonamiento para explicar los hechos → § 3

La *inducción* es el razonamiento que, con base en algunos miembros de una clase con ciertas propiedades, concluye que todos los miembros de esa clase tendrán la misma propiedad.

La *abducción* es el razonamiento donde se dice que, para encontrar la solución de un *hecho sorprendente* debemos inventar una hipótesis de la cual pueda deducirse las consecuencias, que son *controladas* empíricamente, es decir, *inductivamente*.

Una regla para establecer el significado de los conceptos → § 4

√ No es permitido pensar que una hipótesis bien probada esté segura para siempre: "Para una mente científica, una hipótesis está siempre *en prueba*". Nuestros conocimientos siguen siendo refutables, "falibles", escribe Peirce. Y si el método válido para fijar las creencias es el científico, la regla para establecer el significado de los conceptos, es decir, para *hacer claras nuestras ideas* es la regla pragmática: *un concepto se reduce a sus efectos concebibles experimentales*. Sé qué quiere decir "león", conozco lo que significa el término "león", cuando sé cómo comportarme delante de dicho animal, designado con el término "león"; igualmente, conozco el significado de "vino" cuando sé qué hacer con el objeto designado con el concepto de "vino".

1. El pragmatismo es la forma que tomó el empirismo en los Estados Unidos

El pragmatismo nació en los Estados Unidos, en los últimos decenios del siglo XIX y su fuerza de expansión, tanto en Norteamérica como en Europa, ha llegado a su máxima expresión en los primeros quince años del siglo XX. Desde la perspectiva sociológica, el pragmatismo representa la filosofía de una nación orientada firmemente hacia el futuro; desde el punto de vista de la historia de las ideas, el pragmatismo es la contribución más significativa de los Estados Unidos a la filosofía occidental. El pragmatismo es la forma que tomó el empirismo en Norteamérica. En efecto, mientras el empirismo tradicional, de Bacon a Locke,

Berkeley y Hume, consideraba válido el conocimiento basado y reducible a la *experiencia* –concebida como la progresiva acumulación y organización de datos sensibles pasados o presentes– para el pragmatismo la *experiencia es apertura hacia el futuro, es previsión, es regla de acción*.

Los representantes más prestigiosos del movimiento pragmatista son: Charles Peirce, William James, George Herbert Mead y John Dewey en Norteamérica; Ferdinand Schiller en Inglaterra (Schiller concluyó su enseñanza en Norteamérica, en Los Ángeles); Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati y Mario Calderoni en Italia; Hans Vaihinger en Alemania; Miguel de Unamuno, en España.

Sólo la lista de estos pensadores indica la complejidad y la variedad del pensamiento pragmático. En efecto, la gama de significados del concepto de pragmatismo se extiende del "pragmatismo lógico" de Peirce y Vailati hasta las formas de voluntarismo y del vitalismo irracionalistas e incontrolables.

2. Los procedimientos para fijar las "creencias"

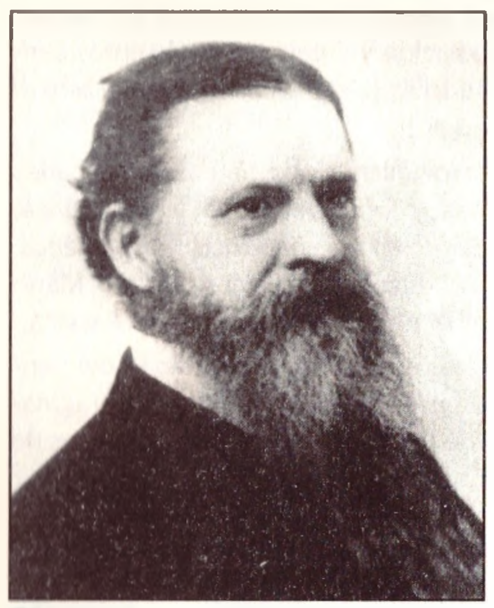
Si el pragmatismo de William James fue más afortunado en su época, el de Peirce (Cambridge, Mass., 1839-Milford, 1914) ejerció y ejerce aún en nuestros días una influencia decididamente más importante en las investigaciones metodológicas y semiológicas.

Para Peirce, *el conocimiento es investigación*. Y la investigación parte de la *duda*. Es la irritación de la duda para causar la lucha por obtener el estadio de *creencia*, un estado de calma y satisfacción. Y buscamos tener creencias porque ellas son hábitos que determinan nuestras acciones.

Pues bien, ¿por qué caminos o procedimientos se pasa de la duda a la creencia? Peirce, en el ensayo de 1877 *La fijación de la creencia* sostiene que los métodos para fijar la creencia son básicamente cuatro:

1) El método de la *tenacidad*.
2) El método de la *autoridad*.
3) El método del *a priori*.
4) El método *científico*.

1) El *método de la tenacidad* es el comportamiento del avestruz que esconde la cabeza en la arena cuando se avecina un peligro; es el camino de quien está seguro sólo en apariencia, mientras que en su interior está espantosamente inseguro; tal inseguridad aparecerá cuando se encuentra con otras creencias considera-



Charles Sanders Peirce (1839-1914), máximo representante del pragmatismo lógico, hizo grandes aportes de mucha actualidad para la lógica, la semiótica y la filosofía de la ciencia.

das igualmente buenas. El impulso social está contra este método, escribe Peirce.

2) El método de la *autoridad* es el de quien con la ignorancia, el terror y la inquisición, desea alcanzar el acuerdo de cuantos no piensan como él o como el grupo al que él pertenece; es un método que tiene una "inconmensurable superioridad mental y moral sobre el método de la tenacidad", su éxito ha sido grande y "de hecho siempre ha obtenido los mayores resultados"; es el método de las religiones organizadas. Pero, ninguna de estas organizaciones religiosas ha perdurado para siempre: en opinión de Peirce, la crítica las ha corroído y la historia las ha redimensionado y, de todos modos, particularizado.

3) El método del "*a priori*" es el del que piensa que las propias proposiciones fundamentales *están de acuerdo con la razón*, sólo que –anota Peirce– la razón de un filósofo no es la de otro filósofo, como lo demuestra la historia de las ideas metafísicas. El método del *a priori* lleva al fracaso porque "hace de la investigación algo semejante al desarrollo del justo", no "se diferencia de modo esencial del método de la autoridad".

4) Luego, por un motivo u otro, los tres métodos anteriores (el de la tenacidad, el de la autoridad y el del *a priori*) no valen. Si deseamos fundamentar válidamente nuestras creencias, el camino correcto –según Peirce– es el del *método científico*.

3. Deducción, inducción, abducción

Ahora bien, en la ciencia tenemos tres modos fundamentales de razonamiento:

a) La *deducción*.

b) La *inducción*.

c) La *abducción* como la llama Peirce.

a) La *deducción*, es el razonamiento que no puede llevar de premisas verdaderas a conclusiones falsas.

b) La *inducción* es "una argumentación que –partiendo del conocimiento de que algunos miembros de una clase, elegidos al azar, tienen ciertas propiedades– concluye que todos los miembros de la misma clase también las tienen". La inducción, dice Peirce, se mueve en la línea de los hechos homogéneos; clasifica pero no explica.

c) El cambio de dirección de los hechos a la de sus razones se tiene con el tipo de razonamiento que Peirce llama *abducción*, cuyo esquema es el siguiente:

1) Se observa C, un hecho sorprendente.

2) Pero, si A fuera verdadero, entonces C sería natural.

3) Por lo tanto, hay motivo para sospechar que A es verdad.

Este tipo de argumentación dice que, con el propósito de encontrar una explicación de un *hecho problemático*, debemos inventar una *hipótesis* o una conjetura, de la cual se puedan deducir las consecuencias, que, a su vez, puedan ser probadas *inductivamente*, es decir, de modo experimental. De esta manera la abducción resulta íntimamente conexa con la deducción y la inducción.

Y, por otra parte, la abducción muestra que las creencias científicas son siempre *falibles*, ya que, las pruebas experimentales podrán siempre refutar las consecuencias de nuestras conjeturas: "Una hipótesis está, para una mentalidad científica, siempre *a prueba*". [Textos 1]

4. Cómo aclarar nuestras ideas: la regla pragmática

El método científico es, pues, el método válido para fijar las creencias. Éste consiste en la formulación de hipótesis y de su control, con base en sus consecuencias. Y, por otra parte, la regla válida para la teoría del significado –así como la presenta Peirce en *Cómo aclarar nuestras ideas* (1878)– es decir, la regla apta para establecer el significado de un concepto, es la *regla pragmática*, según la cual, un concepto se reduce a sus *efectos experimentales concebibles*; éstos, a su vez, se reducen a *acciones posibles* (es decir a acciones realizables en el momento en que se presente la ocasión); y la acción se refiere exclusivamente a lo que afecta los *sentidos*.

De todo lo dicho, resulta evidente que el pragmatismo de Peirce no reduce la verdad a la utilidad, sino que se estructura mejor como una regla metodológica que ve la verdad *in fieri*, en el sentido de que considera verdaderas aquellas ideas en las que conceptos concebibles son reforzados por el éxito práctico, éxito que nunca es definitivo. La verdad, dice Peirce, yace en el futuro. [Textos 2]

Abducción. En la antigüedad, Aristóteles indicaba como abducción –apagoge– el tipo de silogismo en el cual la premisa mayor es cierta, la premisa menor es incierta y la conclusión por lo tanto, tiene una certeza inferior o igual a la de la premisa menor.

En Peirce, la *abducción* es un tipo de razonamiento en el que, para encontrar la explicación de un hecho *sorprendente* –es decir, un hecho *problemático*, de un *problema*– se inventa una hipótesis como posible solución y de esa idea o hipótesis se *deducen las consecuencias* que han de someterse al control empírico o inductivo de los hechos. Peirce esquematiza el razonamiento abductivo, de la siguiente manera:

1) Se observa C, un hecho sorprendente.

2) Pero, si A fuera verdadero, entonces C sería natural.

3) Por lo tanto hay motivo para sospechar que A es verdad.

El razonamiento abductivo une, en su interior, la *deducción* y la *inducción*:

– La *deducción* se utiliza para expresar las consecuencias de la hipótesis A, propuesta como intento de solución del "hecho sorprendente" C.

– La *inducción* funciona como control factual de sus consecuencias.

Hay que anotar que lo que Peirce llama "hecho sorprendente" es el problema. Un hecho es "sorprendente", cuando choca con cualquiera de nuestras ideas o teoría o expectativa anterior creando así un *problema*.

Falibilismo. Es un término que se emplea con frecuencia para indicar la concepción de ciencia que tiene Peirce. Lo mismo se encuentra en Popper –el teórico por excelencia del falibilismo en el siglo XX– cuando afirma: "Esta expresión ("falibilismo") por cuanto sé se encuentra por primera vez en Charles Sanders Peirce".

Y Peirce: "El falibilismo es la doctrina según la cual nuestro conocimiento no es nunca absoluto, sino que nada siempre, por decirlo así, en un *continuum* de incertidumbre e indeterminación". "No podemos estar absolutamente seguros de nada". "Hay tres cosas que no podemos esperar que alcanzaremos con nuestro razonamiento, a saber: la certeza absoluta, la exactitud absoluta y la universalidad absoluta".

Es interesante anotar que, mucho antes que Popper, Peirce usó no sólo el término "falibilismo" y el concepto de refutación, sino también el término-concepto de *falsificación* como opuesto a verificación: "La proposición hipotética puede, por lo tanto, ser falsificada por un estado singular de las cosas".

Regla pragmática. Propuesta por Peirce, representa una rigurosa navaja de Occam para establecer el significado de un concepto.

Peirce escribe: "Un *concepto*, es decir, el significado racional de una palabra o de otra expresión, consiste exclusivamente en sus reflejos concebibles sobre la conducta de vida; de modo que, desde el momento en que nada de lo que puede no resultar del experimento, obviamente no puede tener algún reflejo directo sobre la conducta, si uno puede cuidadosamente definir todos los fenómenos concebibles experimentales que la afirmación o la negación de un concepto pueden implicar, tendrá, por consiguiente, una definición completa del concepto y *en él no hay absolutamente otra cosa*".

El significado de un concepto se define en términos de *efectos concebibles*; estos equivalen a la *acción posible*: una creencia es una regla de acción, implica un *hábito*. En efecto, "nuestra acción se refiere exclusivamente a lo que afecta a nuestros sentidos, nuestro hábito tiene el mismo alcance que la acción, la creencia el mismo que el hábito y el concepto el mismo que la creencia".

Con toda claridad: es "imposible que tengamos una idea en nuestra mente que se refiera a algo que no sean los efectos sensibles de las cosas. Nuestra idea de una cosa *es* la idea de uno de sus efectos sensibles, y si imaginamos tener otra, nos engañamos a nosotros mismos".

II. El *empirismo radical de* William James

✓ William James (1842-1910) fue quien, a finales del siglo XIX, hizo conocer al mundo el pragmatismo como nueva filosofía. "El pragmatismo, afirma James, es sólo un método". Y ante todo, es una invitación a retirar la mirada de las "cosas primeras" (principios, categorías, necesidades pretendidas) para poner la atención sobre las "cosas últimas" (los hechos). En segundo lugar, es un método para obtener claridad de las ideas; es un método que nos manda considerar los efectos prácticos concebibles implicados en ésta o en aquella idea, "qué sensaciones debemos esperar y qué reacciones debemos preparar". Según James, una idea es verdadera "cuando nos permite avanzar y pasar de una parte a otra de nuestra experiencia, relacionando las cosas de modo satisfactorio, obrando con seguridad, simplificando, economizando el esfuerzo".

El pragmatismo como método y la concepción instrumental de la verdad → § 1-2

La concepción considerada por James, es una concepción *instrumental* de la verdad: la verdad –que es un proceso y no una posesión– se identifica con su capacidad para accionar, con su utilidad para mejorar o hacer menos difícil y menos precaria la vida de los individuos.

✓ Los *Principios de psicología* son de 1890. James es contrario a la antigua psicología racional para la cual el alma era una sustancia separada del cuerpo y autosuficiente; critica el asociacionismo y su pretensión de reducir la vida psíquica a la combinación de sensaciones elementales; se opone a los materialistas que creen que pueden identificar los fenómenos psíquicos con movimientos de la materia cerebral. Para James, la mente es un instrumento dinámico y funcional de adaptación al ambiente. Esta concepción lo lleva a hablar no sólo de la percepción y de las actividades intelectivas, sino también de fenómenos como la hipnosis y el subconsciente e incluso de los condicionamientos sociales.

La mente humana es el instrumento de la adaptación al ambiente → § 3

✓ De ahí la atención al problema ético, tratado por James en *El filósofo moral y la vida moral* (1891) y en *La voluntad de creer* (1897): el bien y el mal no son hechos; no nos dicen cómo están las cosas sino cómo deberían ser. Los problemas éticos implican elecciones por parte de los hombres; y de acuerdo con James, han de preferirse aquellos ideales que conlleven, si se realizan, la destrucción del menor número posible de otros ideales y simultáneamente, favorezcan un universo más rico de posibilidades.

Criterio para seleccionar los valores → § 4

Valoración positiva de la experiencia religiosa → § 5

√ La concentración de la riqueza de la experiencia humana llevó a James –a diferencia de los positivistas– a tomar en seria consideración y a valorar positivamente la experiencia religiosa: ésta pone a los hombres en contacto con lo sagrado y cambia su existencia. James llegó a defender la experiencia mística frente a la filosofía, una experiencia que potencia y amplía el campo perceptivo y abre a posibilidades desconocidas en el ejercicio de la racionalidad. La influyente obra de James *La variedad de la experiencia religiosa* es de 1902.

1. El pragmatismo es sólo un método

Si con Peirce se tiene la versión lógica del pragmatismo, con James se tiene la versión moral y religiosa; esto a pesar de que James se doctoró en medicina y enseñó fisiología y anatomía en Harvard.

Fue James (Nueva York, 1842-Chocorua, New Hampshire, 1910), quien lanzó el pragmatismo como nueva filosofía en 1898, y fue así, como éste, bajo su liderazgo llegó a ser difundido en el mundo. En efecto, el pragmatismo fue conocido por un público más amplio en las concepciones propuestas por James.

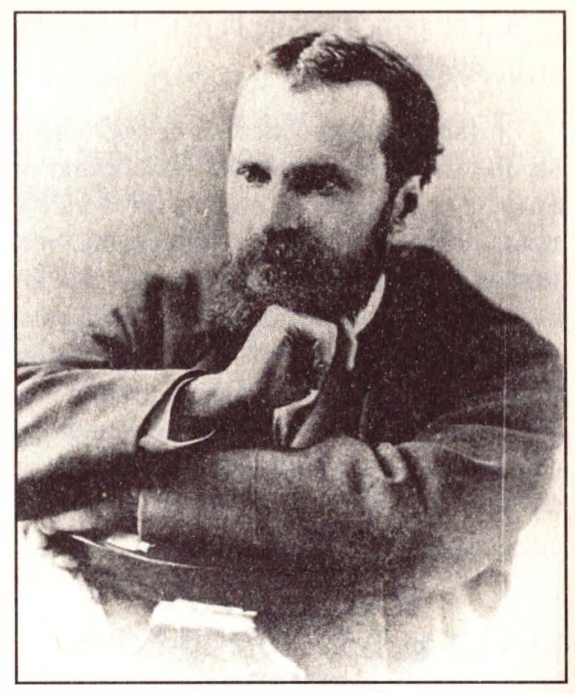
"El pragmatismo –afirma James– es sólo un método" que se configura, en primer lugar, como una actitud de investigación, como "la disposición para retirar la mirada de las cosas primeras, de los principios y las 'categorías', de las pretendidas necesidades y en cambio, mirar a las cosas últimas, a los resultados, a las consecuencias, a los hechos".

El pragmatismo es un método para obtener claridad en las ideas que tenemos de los objetos.

Y este método nos obliga a "considerar qué efectos prácticos concebibles puede implicar ella (la idea), qué sensaciones tenemos que esperar y qué reacciones tenemos que preparar. Nuestra concepción de estos efectos, sea inmediata o remota se identifica con la concepción que tengamos del objeto en su integridad en la medida en que dicha concepción tenga un significado positivo". [Textos 3]

2. La verdad de una idea se reduce a su capacidad "operativa"

Llegados a este punto, parece que las ideas de James sobre el pragmatismo (expuestas en el ensayo *Pragmatismo* de 1907) no difieren de las de Peirce. Sin


William James (1842-1910) representa la versión psicológica, moral y religiosa del pragmatismo.

embargo, las cosas no son exactamente así. Para James, "las ideas (que son parte de nuestra experiencia) llegan a ser verdaderas en la medida en que nos ayudan a obtener una relación satisfactoria con las otras partes de nuestra experiencia, a resumirlas mediante esquemas conceptuales [...]. Una idea es verdadera cuando nos permite avanzar y llevarnos de una parte de nuestra experiencia a otra, uniendo las cosas de manera satisfactoria, actuando con seguridad, simplificando, economizando esfuerzos".

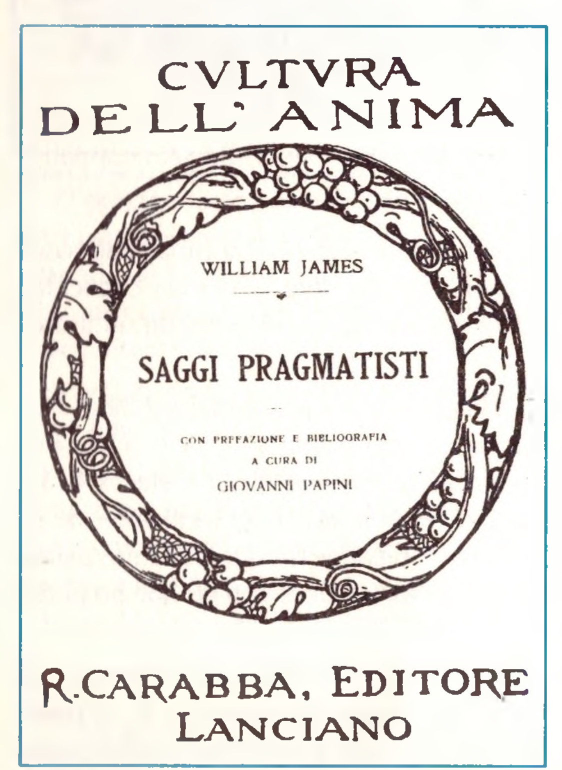
James dice que esta es la concepción "instrumental" de la verdad, enseñada con tanto éxito en Chicago, difundida tan brillantemente en Oxford, de que la verdad de nuestras ideas significa su capacidad "operativa". De este modo, la verdad de las ideas era identificada con su capacidad operativa, con su *utilidad* para el mejoramiento de la condición vital de un individuo o para hacerla menos precaria.

Además, para James "la verdad de una idea no es una propiedad estática". Hay un proceso de verificación que hace que una idea sea verdadera. "Una idea *llega a ser* verdadera, se hace verdadera por los acontecimientos. Su verdad, en efecto, es un acontecimiento, un proceso: más exactamente, el proceso de su verificarse, de su verificación". Las ideas verdaderas, según James, "son aquellas que podemos asimilar, convalidar, confirmar y verificar. Falsas son todas las ideas con las que no podemos hacer lo mismo".

Las ideas o teorías verdaderas son, para James, aproximaciones mejores que las ideas precedentes, resuelven problemas más satisfactoriamente. Y "la posesión de la verdad, lejos de ser un fin, es sólo un medio para otras satisfacciones vitales".

3. Los principios de la psicología y la mente como instrumento de adaptación

En 1880, James publicó los dos volúmenes de *Los principios de psicología*. Él piensa que una fórmula que ha beneficiado ampliamente a la psicología es la de Spencer para quien "la esencia de la vida mental y la esencia de la vida corporal son idénticas, es decir, "la adaptación de las relaciones internas a las externas". Esta fórmula –comenta James– puede ser considerada como la encarnación de la vaguedad, pero "puesto que considera el hecho de que las mentes habitan en ambientes que actúan sobre ellas y sobre las que, a su vez , ellas reaccionan a las mismas, ya que, en resumen, coloca la mente en lo concreto de sus relaciones, esta fórmula es mucho más fecunda que la 'antigua psicología racional', que consideraba al alma como algo separado del cuerpo y autosuficiente y sólo quería estudiar la naturaleza y su prioridad".


CVLTVRA DELL' ANIMA

WILLIAM JAMES

SAGGI PRAGMATISTI

CON PREFAZIONE E BIBLIOGRAFIA
A CURA DI
GIOVANNI PAPINI

R.CARABBA, EDITORE
LANCIANO

Frontispicio de la edición italiana de los *Ensayos pragmáticos* de William James, publicada por Carabba en 1919, con prefacio y bibliografía de Giovanni Papini.

En realidad, James hace de la mente un instrumento dinámico y funcional para la adaptación ambiental. La vida psíquica se caracteriza por un finalismo que se expresa como una energía selectiva ya en el acto más elemental de la sensación.

Por todo esto, a James no le servía la antigua noción del alma pero él criticaba también a los asociacionistas que reducían la vida psíquica a la combinación de sensaciones elementales; criticaba a los materialistas con su pretensión de identificar los fenómenos psíquicos con los movimientos de la materia cerebral.

Para James la conciencia es una corriente continua: él habla de una *stream of thougth* (corriente de pensamiento). La única unidad que se

puede hallar en el *stream of consciousness* es aquella por la cual el pensamiento difiere en todo momento del momento anterior y se lo apropia junto con todo lo que éste último llama suyo". La "experiencia pura" se le aparece como "el inmenso flujo vital que proporciona el material para nuestra posterior reflexión". Según James, la relación sujeto-objeto es algo derivado.

La concepción de la mente como un instrumento de la adaptación al ambiente llevó a James a una ampliación del objeto de estudio propio de la psicología: no se refiere sólo a los fenómenos perceptivos e intelectivos sino también a los condicionamientos sociales o fenómenos como los relacionados con la hipnosis, la disociación y el subconsciente. Y, sobre estos temas no sólo hizo críticas agudas sino que adelantó muchas doctrinas que luego serían desarrolladas por el conductismo, la psicología de la Gestalt y el psicoanálisis.

4. La cuestión moral: ¿cómo elegir entre ideales opuestos?

El tema ético, presente ya en diversos escritos de James, fue tratado explícitamente en dos escritos fundamentales para la concepción pragmática de James: *El filósofo moral y la vida moral* de 1891 y *La voluntad de creer* de 1897. En este último ensayo, James plantea asuntos como los relacionados con los valores, que no pueden resolverse recurriendo a las experiencias sensibles. "Las cuestiones morales, en especial, no son tales que su solución puede esperar una prueba sensible. Una cuestión moral no es, en efecto, un asunto de lo que existe, sino de lo que es bueno o que fuera bueno que existiera".

La ciencia puede decirnos lo que existe o no. Pero para los asuntos más urgentes debemos consultar las "razones del corazón". Hay decisiones que el hombre debe hacer de todos modos: se refieren al sentido último de la vida, al problema de la libertad humana o no, de la dependencia o no del mundo con relación a una inteligencia ordenadora y regidora, de la unidad monista o no del mundo, todas estas cuestiones teóricamente irresolubles, pero que pueden tratarse sólo mediante una elección pragmática.

Pero volvamos a los valores. Los hechos físicos existen o no existen y, en cuanto tales, no son ni buenos ni malos. "El ser mejor no es una relación física". En realidad el bien y el mal existen sólo en cuanto satisfacen o desilusionan las exigencias de los individuos. Estas exigencias, al reflejar una enorme variedad de

impulsos y de diversas necesidades, generan un universo de valores, a menudo opuestos entre sí.

Pero ¿cómo unificar y jerarquizar varios de estos ideales, con frecuencia opuestos? Pues bien, la respuesta de James a tal pregunta crucial es que han de preferirse los ideales cuya realización comporte la destrucción del menor número de otros ideales, y el universo más rico de posibilidades. Naturalmente, un universo de esta clase no es un dato de hecho ni está garantizado en modo alguno, y se pone como simple regla que caracteriza la voluntad moral en cuanto tal.

5. La variedad de la experiencia religiosa y el universo pluralista

Otra de las grandes obras de James, *La variedad de la experiencia religiosa*, es de 1902. En ella, el autor propone una rica fenomenología de la experiencia religiosa. James se opone a los positivistas que unían la religión a los fenómenos degenerativos. Este filósofo, empirista radical, no quiere que la comprobación de la riqueza de las experiencias humanas se bloquee por cualquier juicio de valor. La vida religiosa es inconfundible; pone al hombre en contacto con un orden invisible y le cambia la vida.

El estado místico es, según James, el momento más intenso de la vida religiosa y actúa como si ampliara el campo de la percepción, abriéndonos posibilidades desconocidas para el control racional. Ni el comportamiento místico puede servir de garantía a una determinada teología. Más aún, para James, la experiencia religiosa es defendida en relación con la filosofía. Así, vemos que él pasó de la descripción a la valoración de la experiencia mística, considerada como acceso privilegiado, inaccesible con los medios ordinarios, a un Dios que potencia nuestras acciones y es "el alma y la razón interior del universo", de un *universo pluralista* en el que Dios (que no es el mal ni el responsable del mal) es concebido como una persona espiritual que nos trasciende y nos llama a cooperar con Él.

Un universo pluralista (1909) es una de las últimas obras de James, en la que intentó liberar la experiencia religiosa de la angustia del pecado –angustia radicada en la tradición puritana de la Nueva Inglaterra– y en la que Dios es justamente concebido como ser finito. Dios, según James, no es el todo; Él es, usando la imagen de Whitehead, un Dios-compañero.

III. *Desarrollos del pragmatismo*

√ Los Estados Unidos también pueden gloriarse, además de la obra de Peirce y James, de la obra de George Herbert Mead (1863-1931) que –colega de Dewey en la Universidad de Chicago– trabajó con él en temas comunes. Mead concibe un universo no dividido y una continuidad entre el universo y el hombre, cuyas experiencias, por lo demás, tienen todas carácter social. Los trabajos más importantes, dejados por Mead, son: *La filosofía del presente* (1932) y *Espíritu, yo y sociedad* (1934).

El Absoluto es identidad original de lo Ideal y lo Real → § 1-2

De igual forma en Norteamérica, y precisamente en la Universidad de Los Ángeles, enseñó –luego de haber sido profesor en Oxford– Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937), para quien una "razón pura" desligada de los requerimientos de la acción es una mutación destinada a ser eliminada; e igualmente, los gustos y las valoraciones de cada individuo encuentran un filtro en la sociedad más amplia.

√ Hans Vaihinger (1852-1933) propuso en Alemania una concepción cercana a la del pragmatismo: la filosofía del *como-si*. Estudioso de Kant y defensor –precisamente en la *Filosofía del como-si*, 1911– de la tesis según la cual, conceptos, principios y teorías del saber común, de la ciencia y de la filosofía, nos sirven para apoderarnos de la realidad (entendida, a su vez, como conjunto de representaciones): son "ficciones" útiles y su utilidad hace que las consideremos como verdaderas.

Vaihinger en Alemania → § 3

√ Giovanni Papini (1881-1956) y Giuseppe Prezzolini (1882-1982) propusieron un pragmatismo que exaltaba la voluntad de creer, en la Revista "Leonardo" (1903-1907), que sirvió, junto a la revista "Voz" (1908) y "Lacerba" (1913-1915) para actualizar la cultura italiana.

Papini, Prezzolini, Calderoni y Vailati en Italia → § 4-5

Bien diferente es, en cambio, el pragmatismo defendido por Mario Calderoni (1897-1914) y Giovanni Vailati (1863-1909), cuyas concepciones se inspiraron sustancialmente en las propuestas teóricas de Peirce.

Para Vailati el pragmatismo posee un carácter utilitario en cuanto –mediante la regla pragmática– se lleva a descartar toda una serie de asuntos *inútiles*. Convencido de la gran utilidad cultural, científica y didáctica de la historia de la ciencia, Vailati sacó a la luz la función del error dentro de la investigación científica: "Cada error nos indica una dificultad que debe evitarse, mientras que no toda verdad nos indica un camino para seguir".

1. Mead: continuidad entre el hombre y el universo

Junto con Peirce y James, otro importante pragmatista norteamericano fue George Herbert Mead (1863-1931). Mead fue colega de Dewey en la Universidad de Chicago, en donde colaboró con él en núcleos problemáticos comunes. Según Mead, tarea de la filosofía es mostrar un universo no dividido, del que emerja la continuidad entre el universo y el hombre. En el pensamiento de Mead es fundamental que entre *condicionante* y *condicionado* se de una relación de condicionalidad recíproca: así, por ejemplo, el presente está condicionado por el pasado, pero el presente, a su vez, "reescribe su pasado". Un tema posterior de fondo en la filosofía de Mead es el del carácter social de todo aspecto de la experiencia humana. Él es autor de muchos escritos, publicados después de su muerte: *La filosofía del presente* (1932); *Espíritu, yo y sociedad* (1934); *La filosofía del acto* (1938).

2. Schiller: el pragmatismo como humanismo

Ferdinand Cunning Scott Schiller (1864-1937) primero fue profesor en Oxford y luego en Norteamérica, en la Universidad de Los Ángeles. El pragmatismo de Schiller se presenta como *humanismo*. Para él, todo conocimiento postula un aspecto emocional y cada argumentación oculta una urgencia práctica: el procedimiento efectivo de la ciencia obedece, en opinión de Schiller, al criterio de lo útil. Una ley de la naturaleza sería una fórmula económica y una función conveniente para describir el comportamiento de una serie de eventos. En su opinión, una "razón pura" separada de las exigencias de la acción es una mutación destinada a ser eliminada.

Convencido, como Protágoras, de que el hombre es medida de todas las cosas, Schiller sostiene que los gustos y las valoraciones de cada individuo encuentran en la sociedad un filtro selectivo: la utilidad y la eficiencia son lo que determina que sean aceptados. La filosofía de Schiller puede ser calificada como una especie de relativismo radical.

Entre las obras notables de Schiller deben señalarse: *Los enigmas de la Esfinge* (1891) –se trata de un estudio sobre la filosofía de la evolución–; *Estudio sobre el humanismo* (1907); *Problemas de la creencia* (1924); *Lógica usal: introducción a la teoría voluntarista del conocimiento* (1930); *¿Deben disentir los filósofos? y otros ensayos* (1934); *Nuestras verdades humanas* (1939).

3. Vaihinger y la filosofía del "como-si"

Una concepción filosófica análoga a la del pragmatismo, en Alemania, fue la filosofía del *como-si* de Hans Vaihinger (1852-1933). Partiendo como estudioso de Kant y del neocriticista Friedrich Albert Lange, Vaihinger en la *Filosofía del como-si* (1911), intentó demostrar que todos los conceptos, principios e hipótesis que constituyen el saber común, las ciencias y la filosofía, son ficciones que no tienen validez teórica alguna, sino que son aceptadas y sostenidas, aunque, con frecuencia, sean contradictorias, sólo porque son útiles.

La finalidad del conocimiento es, para Vaihinger, la vida; y ella lleva hasta la exasperación el contraste entre el valor teórico y el valor vital de la ficción. Ficciones, en este sentido, son también las teorías filosóficas, que no pueden proponernos la elaboración de visiones *verdaderas* del mundo, sino concepciones capaces de hacer la vida más digna y más intensa.

4. Calderoni: distinción entre juicios de hecho y juicios de valor

El pragmatismo italiano surge con "Leonardo" (1903-1907), famosa revista, en la que colaboraron, además de Giovanni Papini (1881-1956), Giuseppe Prezzolini (1882-1982), Giovanni Vailati y Mario Calderoni, como también James, Schiller y Peirce. Mientras que Papini y Prezzolini exaltaban (con James) la voluntad de creer, estuvieron más cerca de Peirce, Mario Calderoni (Ferrara, 1879-Imola, 1914) y Giovanni Vailati (Crema, 1863-Roma, 1909).

Convencido defensor de la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, Calderoni afirmó que la filosofía moral "puede modificar poderosamente el conjunto de creencias y previsiones que se mezclan de continuo, y con frecuencia, sin que lo sepamos, con nuestras apreciaciones, añadiendo nuevas creencias y previsiones a las *consecuencias* de nuestros actos, puede mostrarnos la incompatibilidad práctica de ciertos ideales con otros que consideramos superiores, de ciertos sentimientos con otros "mejores", de ciertas tendencias nuestras con otras "más fuertes", e influir, de este modo, considerablemente en nuestra conducta".

5. Vailati: el pragmatismo como método

Vailati se doctoró en matemáticas (1884) e ingeniería (1886) en Turín (en donde fue asistente de Peano), y desde el comienzo estuvo más de parte de Peirce que

de James y muy pronto captó el exacto valor *metodológico* de la regla pragmática. "La regla metodológica enunciada por Peirce –escribe Vailati– lejos de estar orientada a hacer más "subjetiva" y más "arbitraria", más dependiente del parecer y del sentimiento individual, la división entre opiniones verdaderas y opiniones falsas, tiene, al contrario, una finalidad completamente opuesta. Sustancialmente, ella no es más que una invitación a traducir nuestras afirmaciones de manera que se les puedan aplicar los criterios de verdad y falsedad que son más "objetivos", menos dependientes de toda impresión o preferencia individual". Básicamente, para Vailati la regla pragmática constituye una línea de demarcación entre cuestiones sensatas y cuestiones sin sentido: "La cuestión de determinar *qué queremos decir* cuando enunciamos una proposición dada, no es sólo una cuestión diversa de hecho de la de decidir si *ella es verdadera o falsa*: es una cuestión que, de un modo u otro, debe ser decidida antes de que la otra pueda ser siquiera iniciada". De este modo, el pragmatismo tiene un carácter *utilitario* y lo tiene "en cuanto lleva a descartar un cierto número de cuestiones *inútiles*: inútil, sin embargo, no por otra razón sino porque no son cuestiones aparentes, o más exactamente, no son en realidad cuestiones". Así, por ejemplo, las interminables discusiones sobre el tiempo, la sustancia, el infinito, etc., que ocupan tanto espacio de ciertos debates filosóficos, "proporcionan numerosos y característicos ejemplos de las diversas especies de "cuestiones ficticias", parecidas a las que el niño plantea a su padre: *en dónde está el viento cuando sopla*.

Mirando el lado constructivo del pensamiento de Vailati, se debe recordar que él examinó una gran cantidad de problemas, aportando siempre válidas contribuciones clarificadoras. Análisis de temas algebraicos, geométricos y lógicos, estudios de metodología científica, análisis de los conceptos de causa y efecto aplicados a las ciencias históricas, tratamiento del problema de los términos teóricos en las ciencias empíricas y el de las relaciones entre lenguaje ordinario y lenguaje técnico, y así sucesivamente.

Un punto importante aún: Vailati nos ha dejado estupendos ensayos de historia de la ciencia. De acuerdo con Mach, Vailati escribió, sobre la importancia de tal disciplina: "Las opiniones, sean verdaderas o falsas, son siempre *hechos* y como tales merecen y exigen ser tomadas como tema de investigación, comprobación, confrontación, interpretación y explicación, precisamente, como cualquier otro orden de hechos y con el mismo fin [...]". Ésta es, pues, la enorme relevancia del *mundo de papel*. "Diría que la historia de las teorías científicas sobre un determinado tema no se concibe como la historia de una serie de intentos sucesivos

todos fallidos, excepto el último [...]. La historia nos presenta, en cambio, una serie de éxitos en la que cada uno supera al anterior, como el anterior, a su vez, había superado y eclipsado a los que lo precedieron [...]. Nos encontramos siempre, o casi siempre, ante un proceso de sucesivas aproximaciones, parangonables con una serie de exploraciones en un país desconocido, cada una de las cuales corrige o precisa mejor los resultados de las exploraciones anteriores y hace cada vez más fácil, a las que siguen, el logro del propósito que todos han tenido a la vista". De esta manera, Vailati precisaba también la función del *error* en la historia de la investigación científica: "Una aserción errónea, un razonamiento que no concluye, de un científico de tiempos pasados, pueden ser dignos de ser tenidos en cuenta, tanto como un descubrimiento o una intuición genial, si ellos sirven para arrojar luz sobre las causas que han acelerado o retardado el progreso de los conocimientos humanos o para poner al descubierto el modo de actuar de nuestras facultades intelectuales. Cada error nos indica una dificultad que se ha de evitar mientras que cada descubrimiento nos indica un camino que se debe seguir". [Textos 4]

PEIRCE

1. ABDUCCIÓN, DEDUCCIÓN, INDUCCIÓN

Peirce llama abducción el "paso inferencial" que lleva al investigador a adoptar una hipótesis como intento de solución de un "hecho sorprendente"; una vez que la hipótesis ha sido formulada, se deducen las consecuencias; que serán inductivamente controladas con los hechos.

La abducción

Si se acepta la conclusión de que una explicación es necesaria cuando emergen hechos contrarios a lo que esperábamos, se concluye que la explicación debe ser una proposición que puede prever los hechos observados como consecuencias necesarias o por lo menos probables en esas circunstancias. A este punto hay que adoptar una hipótesis, que sea en sí verosímil y haga verosímiles los hechos. El paso de adopción de una hipótesis en cuanto sugerida por los hechos es lo que defino como *abducción*. La considero una forma de inferencia, por más problemática que sea la hipótesis adoptada. ¿Cuáles son las reglas lógicas por seguir para hacer esta adopción? No sería racional imponer reglas y decir que deben ser seguidas hasta que no sea claro que la finalidad de la hipótesis las requiere. Análogamente, parece que los primeros científicos, Tales, Anaximandro y los otros, consideraron agotada la finalidad de la ciencia una vez sugerida una hipótesis posible. Así rindo homenaje a su sólido instinto lógico por la hipótesis. También Platón, en el *Timeo* y en otras partes, no duda en afirmar firmemente la verdad de todo lo que parece hacer razonable el mundo, y este mismo procedimiento, aunque de manera modificada, está a la base de la moderna crítica histórica. Todo caminó bien, hasta cuando no se encontró que dicho procedimiento puede interferir con la utilidad de la hipótesis. Aristóteles se aleja en parte de ese método. Sus hipótesis sobre la naturaleza son igualmente infundadas, pero siempre le añade un "tal vez". Esto, a mi parecer, sucedía porque Aristóteles era un profundo conocedor de los otros filósofos, y lo había impresionado el que haya diferentes modos incompatibles entre sí para explicar los mismos hechos. En fin, la circunstancia de que una hipótesis, aunque pueda hacernos prever correctamente algunos hechos y pueda en un futuro llevarnos a expectativas erróneas respecto de otros hechos –esta misma circunstancia, que no podemos negar una vez haya saltado a la vista–, impresionó tanto a los científicos, primero en astronomía, y luego en las otras ciencias, que fue indiscutible que una hipótesis adoptada por abducción tiene que ser adoptada sólo provisionalmente, y tiene que ser experimentada

La deducción

Cuando todo se haya reconocido como se debe, lo primero que hay que hacer, una vez adoptada una hipótesis, será sacar las probables consecuencias experimentales. Este paso es la *deducción*. Notaré de paso una regla de abducción sobre lo que Augusto Comte insiste mucho: esto es, que toda hipótesis metafísica debería ser excluida; y por hipótesis metafísica entiende aquella que no tiene consecuencias experimentales [...].

La inducción

Ahora bien, habiendo sacado por deducción de una hipótesis las previsiones de los resultados de un experimento, procedamos a ensayar la hipótesis ejecutando el experimento y confrontando esas previsiones con los resultados efectivos del mismo. El experimento es una empresa muy costosa en dinero, tiempo y pensamiento, así que será un ahorro de gastos comenzar con esas previsiones positivas de la hipótesis verosímilmente menos susceptibles de confirmación. Esto porque, si un solo experimento puede confutar definitivamente la más válida de las hipótesis, una hipótesis fijada por un solo experimento sería realmente de escaso valor. Cuando, en fin, vemos que una hipótesis es confirmada experimentalmente, previsión tras previsión, a pesar de que se haya dado la prioridad a la prueba de las previsiones menos plausibles, sin ninguna modificación o con modificaciones puramente cuantitativas, entonces empezamos a otorgarles dignidad entre los resultados científicos. Este tipo de inferencia de experimentos que prueban las previsiones basadas en una hipótesis es lo único que puede con todo derecho ser definido *inducción*.

Tomado de PEIRCE, Ch. S. "Historia y abducción". En: *Las leyes de la hipótesis*.

2. LA REGLA PRAGMÁTICA

El significado de un concepto nombrado por una palabra se reduce –para Peirce– al conjunto de nuestras acciones prácticas concebibles con o en presencia del objeto al que se refiere el concepto: "*Nuestra idea de algo es la idea de sus efectos sensibles*".

Hemos visto que la acción del pensamiento (*the action of thought*) es estimulada por la irritación de la duda y cesa cuando la creencia se ha logrado; tanto que la producción de la creencia es la única función del pensamiento [...]. El alma y el significado del pensamiento, purificados por los otros elementos que los acompañan, aunque puedan ser voluntariamente frustrados, no podrán

nunca orientarse hacia ninguna otra cosa que no sea la producción de la creencia. El pensamiento en acción (*thought in action*) tiene como único posible motivo el logro del pensamiento en reposo (*thought at rest*) y cualquiera otra cosa que no se refiera a la creencia no forma parte del pensamiento mismo.

¿Y qué cosa es, pues, la creencia? Es la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual. Hemos visto que tiene tres propiedades: 1) es algo de lo que somos conscientes; 2) apacigua la irritación de la duda; 3) implica el asentamiento, en nuestra naturaleza, de una regla de acción, o, para decirlo brevemente, de una hábito (*habit*). Al apaciguar la irritación de la duda, que es el motivo del pensar, el pensamiento se relaja, y se detiene un momento, cuando se ha alcanzado la creencia. Pero, como la creencia es una regla para la acción (*belief is a rule for action*) cuya aplicación implica ulteriores dudas y ulteriores pensamientos, a la vez que constituye un punto de llegada, es también un punto de partida para el pensamiento. Por esta razón me he permitido llamarla pensamiento en reposo, aunque el pensamiento sea esencialmente una actividad. El producto final del pensamiento es el ejercicio de la volición, de la que el pensamiento ya no forma parte; pero la creencia es solamente un estadio de la acción mental, un efecto del pensamiento sobre nuestra naturaleza, efecto tal que influirá sobre el pensamiento futuro.

La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito (*the establishment of a habit*) y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de acción a que dan lugar. Si las creencias no difieren a este respecto, si apaciguan la misma duda produciendo las mismas reglas de acción, entonces las meras diferencias en los modos como se perciben no las hacen creencias diferentes, del mismo modo que tocar un tono en diferentes claves no es tocar tonos diferentes [...]. Para entender el significado de una cosa, debemos, por tanto, únicamente determinar cuáles costumbres produzca, puesto que lo que una cosa significa es simplemente la costumbre implicada por ella. Y la identidad de una costumbre depende de qué acciones nos llevará a hacer, no solamente en las circunstancias que probablemente se presentarán, sino también en las que surgirán con poca probabilidad. Qué sea una costumbre depende, en otras palabras, del cuándo y del cómo nos llevará a obrar. Por lo que se refiere al *cuándo* todo estímulo a la acción deriva de la percepción; y por lo que se refiere al *cómo* toda finalidad de la acción es la de producir algún resultado sensible. Así, bajamos a lo palpable y a lo práctico, es decir bajamos a la raíz de toda auténtica distinción de pensamiento, aunque ésta pueda ser sutil; y no hay distinción de significado tan refinada que no consista en otra cosa sino en una posible diferencia de actividad práctica [...]. Nuestra idea de algo es la idea de sus efectos sensibles, y si imaginamos tener otra, nos engañamos a noso-

tros mismos y confundimos una simple sensación que acompaña el pensamiento con una parte del pensamiento mismo.

Se ve, por tanto, que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad de aprehensión se formula así: consideremos cuáles efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto.

Tomado de: PEIRCE, Ch. S. *Cómo aclarar nuestras ideas.*

JAMES

3. "EL PRAGMATISMO ES SÓLO UN MÉTODO"

El pragmatismo es un método que consiste, según James, en la "disposición de quitar la mirada de las cosas primeras, los principios, las "categorías"; de las pretendidas necesidades y mirar en cambio a las cosas últimas, a los resultados, a las consecuencias, a los hechos".

No hay nada nuevo en el método pragmático. Sócrates era un adepto de éste. Aristóteles lo empleó metódicamente; Locke, Berkeley y Hume hicieron importantes contribuciones a la verdad por su intermedio; Shadworth Hodgson insiste en que las realidades son para nosotros lo que conocemos que son. Pero, estos heraldos del pragmatismo lo utilizaron fragmentariamente y a modo de preludio. Hasta nuestro tiempo, generalizado por la conciencia de su misión universal, no ha pretendido saber dónde va y lo que quiere. Como firme creyente en su destino, creo yo también que podré terminar por hacerlos compartir mi creencia.

El pragmatismo representa una actitud absolutamente familiar en filosofía: la posición empirista; pero la representa, a mi entender, tanto en un sentido más radical como en la forma menos objetable en que se ha presentado nunca. El pragmatista rompe de una vez para siempre con una serie de hábitos inveterados de los filósofos. Deja a un lado la abstracción y la insuficiencia, las soluciones verbales, las razones malas *a priori*, los principios fijos, los sistemas cerrados, los "absolutos" y los "orígenes". Se vuelve, por el contrario, hacia lo concreto y lo adecuado, hacia los hechos, hacia la acción, hacia la fuerza. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Deja abierta la puerta a todas las posibilidades de la Naturaleza contra la artificialidad, el dogma y la pretensión de un finalismo en la verdad. Al

mismo tiempo, no va en busca de particulares resultados; es sólo un método. El triunfo general de tal método producirá un enorme cambio en lo que denominé "temperamento" de la filosofía [...].

Y es que el método pragmatista no exige resultados particulares, sino que es más bien una actitud de orientación: *la actitud de apartar los ojos de las primeras cosas, categorías, principios, supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, los frutos, consecuencias y hechos últimos*. Y punto final con respecto al método pragmatista. Podría decirse que lo he alabado más que explicado; ahora lo explicaré ampliamente, mostrando su modo de actuar en algunos problemas corrientes. También se ha aplicado la denominación de pragmatismo, en un sentido más amplio, como una teoría de la verdad.

Tomado de: JAMES, W. *Pragamatismo*
Emecé, Buenos Aires, 1945, pp. 51-52 54

VAILATI

4. CRÍTICA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

La concepción materialista de la historia se equivoca cuando considera el factor económico como causa de la génesis y del desarrollo de los acontecimientos históricos y sociales. La realidad –escribe Vailati con un espíritu rigurosamente científico– es que "más que una relación de causa a efecto, se trata aquí [...] de una mutua dependencia, análoga a la que subsistiría, por ejemplo, entre las posiciones de dos esferas pesadas sostenidas por una superficie cóncava [...]".

La concepción materialista de la historia [...] consiste para muchos en considerar las condiciones económicas como los únicos factores eficaces del desarrollo y de las transformaciones sociales, y en cualificar todas las otras manifestaciones de la vida colectiva, y sobre todo las más elevadas, como simples superestructuras o reflejos ideológicos de aquéllas, privadas de por sí mismas de cualquier eficacia o impulso directivo.

Incluso contra quienes sostienen esta teoría se podría observar, como en el caso anterior, que el admitir la influencia preponderante de relaciones económicas, en la formación y en el desarrollo de cada una de las especies de actividad a que da lugar la convivencia humana, no implica que estas últimas no puedan a su vez obrar como causas modificadoras de la estructura y de la vida misma económica de la sociedad en la que se manifiestan. Más que una relación de causa y efecto se trata aquí, como es mérito, sobre todo de los economistas

de la escuela matemática, el haber hecho resaltar, de una relación de mutua dependencia, análogo a aquel que subsistiría, por ejemplo, entre las posiciones de dos esferas pesadas sostenidas por una superficie cóncava, cada una de las cuales puede ser calificada como causa de la posición que ocupa la otra, en el sentido de que cada una de ellas obliga a la otra a asumir una posición diversa de la que asumiría si fuera sola.

Hay, sin embargo, razones que pueden, dentro de ciertos límites, justificar nuestra tendencia a aplicar más bien al uno más que al otro de los dos hechos mutuamente dependientes la calificación de *causas*. Esas razones son precisamente las mismas de las cuales, cuando nos encontramos ante un complejo de condiciones que juntos concurren a la producción de un determinado efecto, somos llevados a elegir sólo una parte de ellas para aplicarles, con exclusión de las otras, el nombre de "causas".

Efectivamente, no todas las condiciones de cuyo concurso depende el verificarse de un determinado hecho presentan para nosotros el mismo interés y aquí también el ejemplo de las ciencias físicas es útil para aclarar los motivos y los criterios de los cuales se determina esa diferencia de interés.

La distinción entre causa y efecto, y esto es más cierto todavía para las ciencias sociales e históricas que no para las ciencias físicas, es una distinción esencialmente de origen práctico, y que se relaciona, en un grado más o menos directo con la representación que nosotros nos hacemos del mundo y del orden en que deberíamos o quisiéramos proceder para modificar el curso de los hechos, y adaptarlos a nuestros fines y a nuestros deseos.

Por eso, como observa Hobbes, "quaeruntur causae non eorum quae sunt, sed eorum quae esse possunt". Y esta es también la razón por la cual en las ciencias históricas y sociales la búsqueda de las causas es apta a menudo para conducir a consecuencias muy diversas según los sentimientos o preocupaciones políticas y morales del investigador

Éste se deja, más o menos conscientemente, inducir a limitar su atención y a calificar como causas sólo aquéllas, entre las condiciones de un determinado hecho, a cuya modificación él cree que sería necesario o útil proveer si se quiere provocar o impedir el hecho en cuestión u otros de índole análoga, o modificarlos como él lo desea.

Ni esta especie de parcialidad se considera como ilegítima, o confundida con la que consiste en permitir a nuestras pasiones y a nuestros intereses influir sobre la valoración de las pruebas de los hechos y de las teorías. Mientras esta segunda especie de parcialidad es radicalmente incompatible con el carácter científico de cualquier clase de investigación, la otra es perfectamente legítima,

en las ciencias históricas, no menos que en las ciencias naturales. Y, desde este punto de vista, el sentir, hablar, por ejemplo, de un libro de historia socialista en contraste con otro, v. gr., de historia conservadora, no debería parecer extraño que el oír hablar de un manual de química para los tintoreros muy distinto de un tratado de química para los farmacéuticos y para los agrónomos.

La *verdad* es una sola, pero *las verdades* son muchas, y muchos son los fines a cuyo alcance nuestros conocimientos pueden eventualmente ser aplicados. Y el preocuparse del uno más que del otro de tales fines es, incluso en las ciencias históricas como en cualquier área de investigación, muy compatible con la más serena imparcialidad en la valoración de las pruebas y de los testimonios.

Tomado de: VAILATI, G. *Sobre la aplicación de los conceptos de causa y efecto*

Capítulo XXIV

EL INSTRUMENTALISMO DE JOHN DEWEY

√ John Dewey (1859-1952), el filósofo más importante de Norteamérica en el siglo XX, llamó *instrumentalismo* a su propia filosofía. En esta filosofía resulta fundamental un concepto de *experiencia* distinto del típico del empirismo.

En el empirismo, la experiencia es simplificada y ordenada, es conciencia clara y distinta. Para Dewey, en cambio, "la experiencia no es conciencia sino historia". Así escribe en *Experiencia y naturaleza*, de 1925. Y añade que la experiencia no se reduce al conocimiento, en efecto, ella incluye "los sueños, la locura, la enfermedad, la muerte, la guerra, la confusión, la ambigüedad, la mentira y el horror; además incluye sistemas trascendentales y empíricos; la magia y la superstición al igual que la ciencia. Comprende la inclinación que impide aprender de la experiencia así como la habilidad que aprovecha hasta sus más mínimos elementos".

La experiencia no es conciencia sino historia → § 1

√ La experiencia es, pues, historia: historia vuelta hacia el futuro en un mundo precario, inestable y lleno de peligros. Antes, el hombre intentó enfrentar este mundo adverso interpelando a las fuerzas mágicas y construyendo mitos; luego, filósofos como Heráclito, Hegel o Bergson, pensaron haber encontrado las leyes necesarias y universales del cambio, creyendo así exorcizar el temor. La verdad, anota Dewey, fue que estas filosofías no lograron su intento. Son sólo "filosofías del temor", supersimplificadoras e irresponsables:

Crítica de las filosofías de la historia supersimplificadoras y sin responsabilidad → § 2

Supersimplificadoras: porque voluntariamente ignoran toda una gran cantidad de hechos y acontecimientos que no logran explicar.

Irresponsables: porque presentan como progreso ineludible lo que puede en cambio ser sólo el resultado del empeño humano lúcido y tenaz.

experimentales tienen dos dimensiones: una es la de tenerlas, la otra es la de conocerlas para tenerlas de modo más significativo y seguro". En realidad no es fácil conocer las cosas que *tenemos* o *somos*, sean éstas el sueño, el sarampión, la virtud, una pena, el vino tinto. El problema del conocimiento es "el problema de cómo encontrar lo que es necesario sobre estas cosas para garantizar, rectificar y evitar serlas o tenerlas". De este modo, mientras que el escepticismo –escribe Dewey– puede tener lugar (para hacernos curiosos e investigadores), en cualquier momento respecto de cualquier creencia o conclusión intelectual, el escepticismo es imposible sobre cosas que *tenemos* o *somos*. "Un hombre puede dudar de si tiene sarampión, porque sarampión es un término intelectual, una clasificación, pero no puede dudar de lo que empíricamente tiene; no, como se dice, porque esté de ello seguro inmediatamente, sino porque no es materia de conocimiento, no es un asunto intelectual, no es asunto de verdad, certeza o duda, sino sólo de existencia". |Textos 1|

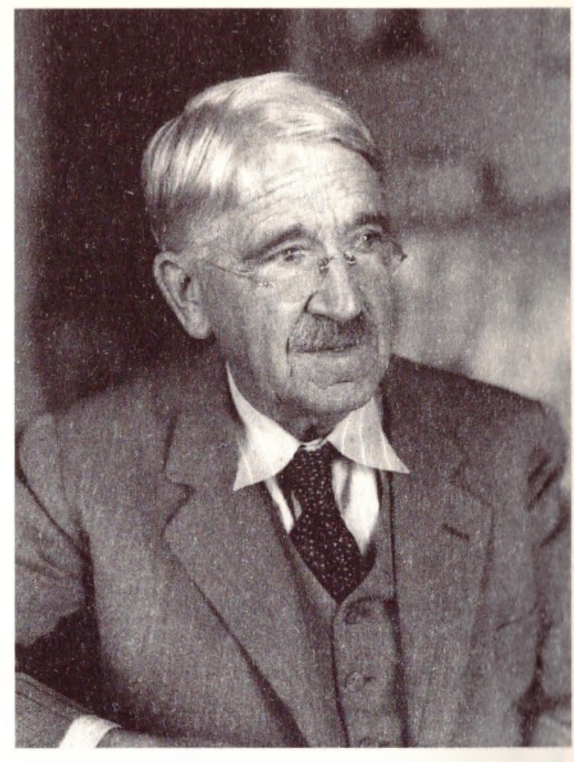
2. Precariedad y peligrosidad de la existencia

La experiencia es historia, una historia vuelta hacia el futuro, colmada de futuro. Y la filosofía, a diferencia de la antropología cultural, "tiene la tarea de desmembrar analíticamente y de reconstruir sintéticamente la experiencia". Los fenómenos de la cultura, que nos presenta el antropólogo, constituyen la materia para el trabajo del filósofo.

Pues bien, "un rasgo característico de la existencia que resaltan los fenómenos culturales es el de precariedad y peligrosidad". "El hombre –escribe Dewey– se halla viviendo en un mundo aleatorio; su existencia implica, diciéndolo crudamente, un azar. El mundo es el escenario del riesgo; es incierto, inestable, terriblemente inestable". Ciertamente sería fácil y cómodo insistir en la buena fortuna y las alegrías inesperadas. La comedia es tan genuina como la tragedia. Pero, es sabido –pone de presente Dewey– que "la comedia golpea una nota más superficial que la tragedia". Y el hombre teme porque vive en un mundo temible, en un mundo que produce temor. El mundo mismo es precario y peligroso. "No fue el temor a los dioses el que creó los dioses".

El hombre vive en *este* mundo: no existe la naturaleza sin el hombre y el hombre sin la naturaleza. El hombre está inmerso en la naturaleza y, sin embargo, es una naturaleza capaz, destinada a modificar la naturaleza misma y a darle significado

Y precisamente, para asegurarse contra la inestabilidad y la precariedad de la existencia, el hombre apeló a fuerzas mágicas y construyó mitos que, al caer, enseguida buscó reemplazarlos con otras ideas tranquilizadoras como la inmutabilidad del ser, el progreso universal, la racionalidad inherente al universo, el universo regido por leyes necesarias y universales.



John Dewey (1859-1952) fue el teórico del Instrumentalismo, una filosofía que nació al interior del pragmatismo americano.

Hay, desde Heráclito hasta Bergson, filosofías o metafísicas del universo. Se está agradecido con estas filosofías que han mantenido vivo lo que las filosofías clásicas y ortodoxas han dejado de lado. Pero, también las filosofías del fluir indican la intensidad con la que se desea lo que es seguro y estable. Han endiosado el cambio, haciéndolo universal, regular y seguro [...]. Piensen en el modo placentero con que Hegel y Bergson y los filósofos evolucionistas del devenir han considerado el cambio. Para Hegel, el devenir es un proceso racional que define una lógica, aunque extraña y nueva, y un absoluto, aunque nuevo y extraño, Dios. Para Spencer, la evolución es sólo un proceso pasajero con el fin de obtener el equilibrio estable y universal de un ajuste armonioso. Para Bergson, el cambio es la operación creativa de Dios o es Dios mismo".

Para Dewey, estas filosofías son del temor, extremadamente simplificadoras e irresponsables. Transforman un elemento de la realidad en su totalidad, confinando así en la *apariencia* (en lo secundario, epifenoménico, erróneo, ilusorio, etc.), todo lo que no resulta compatible con su esquema respectivo de inmutabilidad, orden, racionalidad, necesidad o perfección del ser o realidad. Además, son irresponsables, pues presuponen que garantizan metafísicamente un orden, un progreso o una racionalidad que son, en cambio, la tarea fundamental de una conducción inteligente de la vida humana.

Para Dewey, en definitiva, es necesario tener el valor de denunciar la *falacia filosófica* de metafísicas consoladoras e ilusorias que engañan justamente sobre la permanencia estable de bienes y valores, posesión exclusiva de un grupo privilegiado; metafísicas que sitúan en la apariencia la irracionalidad, el desorden, el mal, el error: cosas que no son apariencia, sino realidad que es necesario esperar que puedan dominarse y controlarse, aun sabiendo que la existencia permanece siempre y en todas partes, precaria y llena de riesgos.

3. La teoría de la investigación

La lucha para enfrentar un mundo y una existencia tan difícil exige comportamientos y operaciones humanas inteligentes y responsables. Aquí se inserta el *instrumentalismo* de Dewey y su *teoría de la investigación*.

La *verdad*, según la mayoría de los sistemas filosóficos tradicionales, es estática y definitiva, absoluta y eterna, Dewey no piensa así. Dados sus intereses biológicos, considera al pensamiento como un proceso de evolución; el conocimiento, según Dewey, es un proceso llamado *investigación*, que, en el fondo, consiste en una forma de adaptación al ambiente. El conocimiento es práctica que tiene éxito. En el sentido de que resuelve los problemas puestos por el ambiente (entendido esto en el sentido más amplio).

En su gran obra *Lógica: teoría de la investigación* (1938), Dewey piensa que "la función del pensamiento reflexivo es [...] la de transformar una situación en la que tenemos experiencias caracterizadas por la oscuridad, la duda, el conflicto, es decir, perturbadas de todos modos, en una situación que sea clara, coherente, ordenada, armoniosa". En otras palabras, la investigación, parte de los *problemas*, es decir, de situaciones que conllevan incertidumbre, turbación, duda, oscuridad. Dewey se declaraba desconcertado ante el hecho de que "personas sistemáticamente empeñadas en las investigaciones de asuntos y problemas (como lo son ciertamente los filósofos), sean tan poco curiosas acerca de la existencia y naturaleza de los problemas.

Situaciones de este género, es decir, de duda y oscuridad, llegan a ser problemas cuando se convierten en objeto de investigación, en el sentido de que es posible *presentar* cualquier *intento de solución*, por indeterminado que sea, ya que de otro modo se tendría el caos; y que sea posible racionalizar esta vaga sugerencia formulando el problema al interior de una idea consistente en anticipaciones o previsiones de lo que puede suceder.

La idea propuesta se desarrolla en sus significados por el *razonamiento* que identifica las consecuencias de la idea, poniéndola en relación con el sistema

de las otras ideas y aclarándola en sus más diversos aspectos. La solución del problema, presentado y anticipado en la idea que luego ha sido desarrollada por el razonamiento, dirige y articula el *experimento*. Y justamente será el experimento el que dirá si la solución propuesta debe aceptarse o rechazarse, o también corregirse, para que dé cuenta de los hechos problemáticos.

Y Dewey hace presente, en relación con los *hechos*, a diferencia del antiguo empirismo, que ellos no son *puros datos* "porque no existen datos en sí. Nada es un *dato* sino en relación con una idea o un plan operativo que pueda ser formulado en términos simbólicos, del lenguaje ordinario a los más precisos o específicos de la matemática, de la física o de la química.

En conclusión, Dewey es del parecer que tanto las ideas como los hechos son de naturaleza *operacional*. Las ideas son operacionales en cuanto no son más que propuestas y planos de operaciones y de intervención sobre las condiciones existentes; y los hechos son operacionales en el sentido de que son resultados de operaciones de organización y de elección.

Instrumentalismo. Con este término, Dewey quiso diferenciar su pragmatismo del de James.

Para Dewey, la "lógica" es la teoría de la investigación; y toda investigación da como resultado un instrumento para la acción. Los conocimientos llevan, en efecto, a transformaciones de las condiciones de hecho, son pues planos de actuaciones sobre la realidad, instrumentos teóricos de consecuencias prácticas: nada es más práctico que una buena teoría. Las ideas que tienen éxito son instrumentos de solución de los problemas ("teóricos" y "prácticos").

Dewey, en *La búsqueda de la certeza* (1930), escribió: "La esencia del instrumentalismo pragmático está en la concepción, tanto del conocimiento como de la práctica, como medios para hacernos seguros, en la existencia experimentada, los bienes, es decir, las cosas excelentes de cualquier especie". Cada investigación es la propuesta de ideas y proyectos para pasar de una situación de duda a una situación "coherente, ordenada armoniosa". La inteligencia es constitutivamente operativa, una máquina que crea sin pausa instrumentos para adaptarse a los problemas que de continuo surgen de un "ambiente cambiable".

Sentido común e investigación científica: las ideas como instrumentos

La inteligencia, por lo tanto, es constitutivamente operativa. La razón no es solamente contemplativa, es una fuerza activa destinada a transformar el mundo según objetivos humanos.

Ciertamente, la contemplación es en sí misma una experiencia, pero esa, para Dewey, constituye la parte final en la cual el hombre disfruta del espectáculo de sus procesos. El proceso cognoscitivo no es contemplación: es participación de las vicisitudes de un mundo necesitado de cambio y reorganización continuos.

El método experimental es nuevo, comenta Dewey, como recurso científico o como medio sistemático de obtener conocimiento y para asegurarse que sea conocimiento; sin embargo, "como recurso práctico, éste es tan antiguo como la vida". Precisamente por esta razón Dewey insiste sobre la continuidad entre conocimiento común y conocimiento científico.

En su escrito *La unidad de la ciencia como problema social* (1938) él dice que "la ciencia, en el sentido especializado, es una elaboración de operaciones cotidianas aun si esta elaboración asume, a menudo, un carácter bastante técnico". Y, siempre en la *Lógica*, ratifica el hecho de que "la ciencia tiene su necesario punto de partida en los objetos cualitativos, en los procesos y en los instrumentos del sentido común, que es el mundo del consumo, de los placeres y de los sufrimientos concretos". Luego, sin embargo, "poco a poco, mediante procesos más o menos tortuosos e inicialmente carentes de una línea directiva, se forman y se transmiten determinados procedimientos e instrumentos técnicos. Se van recolectando informaciones sobre las cosas, sobre sus propiedades y comportamientos, *independientemente de cualquier aplicación particular inmediata*. Se aleja cada vez más de las situaciones originales de uso y de función inmediata [...]".

Se logra poco, sentencia Dewey, quedándonos conectados al pensamiento original. Lo importante es que, de todas maneras, el pensamiento, es decir las ideas, estén unidas a la práctica, porque las ideas –sean lógicas o científicas– están siempre en función de problemas reales por cuanto abstractos y porque es siempre la práctica la que decide el valor de una idea.

Y las ideas son exactamente *instrumentos* de nuestra investigación, son *instrumentos* para resolver los problemas, para enfrentar un mundo que amenaza y una existencia precaria. Y, como instrumentos, tiene poco sentido predicar de ellos la verdad o la falsedad. Las ideas son instrumentos que pueden ser eficaces, relevantes o no, nocivos o económicos, pero no verdaderos o falsos. Y el juicio final que se da en cada proceso de búsqueda no es más que una "aserción garantizada".

Este es, entonces, el significado genuino del *instrumentalismo* de Dewey: la verdad no es adecuación del pensamiento con el ser, sino que se identifica, sobre todo, con el "probado poder de guía" de esa idea y, en último término, con el "cuerpo siempre creciente de las aserciones garantizadas", donde hay que tener presente que dicha garantía no es absoluta ni eterna, puesto que los resultados

investigación científica, como de todo obrar humano, continuamente son sus-
bles de corrección y perfeccionamiento con relación a las nuevas y cambiantes
iones con las que el hombre se encontrará en su historia [Textos 2].

La teoría de los valores

Las ideas prueban su valor en la lucha con los problemas reales, y si cada
duo tiene el derecho-deber de dar su contribución a la elaboración de ideas
aquellos que puedan guiar positivamente la acción humana, entonces es
que también las ideas morales, los dogmas políticos o los prejuicios de la
mbre no tienen especial autoridad: también ellos deben ser sometidos al
ol de sus consecuencias sobre la práctica y han de ser responsablemente
dos, rechazados o cambiados con base en el análisis de sus efectos.

wey es un relativista, piensa que no se pueden fundamentar valores abso-
Los valores son históricos y la tarea del filósofo es la de examinar las
iciones generativas" (es decir, las instituciones y las costumbres unidas a
valores) y de valorar su funcio-
ad en la perspectiva de una reno-
, con relación a las necesidades
poco a poco, aparecen en la vida
ida de los hombres. Existen, en
valores de hecho, es decir, bienes
tamente deseados, y *valores de*
, o sea, bienes que son razona-
nte deseables. Y tarea de la filo-
y de la ética es la de promover
constante revisión crítica orienta-
la conservación y enriquecimiento
valores de derecho. En la perspecti-
Dewey se descarta, desde luego,
siquiera estos últimos pueden
der una dignidad metahistórica,
cada sistema ético es relativo al
nto en el que se formó y ha sido
cial.



Retrato de John Dewey elaborado por E. B. Child.

La ética de Dewey es, pues, histórica y social: también en ella, como en la teoría de la investigación, destaca el sentido de interdependencia y de unidad interrelativa de los fenómenos que se precisará en el concepto de *interacción* entre individuo y ambiente físico y social. Por lo tanto, también los valores son hechos típicamente humanos, son planes de acción, tentativos de solución de problemas que abundan en la vida asociada de los hombres. Tarea de la filosofía es la de "reflexionar sobre los valores humanos más elevados como sobre los asuntos que entran en el ámbito de la técnica".

Ciertamente existe el problema de la determinación de los fines. "La ciencia –escribió Dewey– es indiferente al hecho de que sus descubrimientos se empleen o para curar las enfermedades o para difundirlas; para aumentar los medios o para promover la vida o para fabricar material bélico que la destruya".

A veces, parece que Dewey indicara como fin último de la vida de los hombres un reino de Dios considerado como justicia, amor y verdad. Sin embargo, es necesario insistir en un punto de capital importancia en el pensamiento de Dewey: se trata del carácter inextinguible de los medios y de los fines.

Para Dewey, todo fin es igualmente un medio y todo medio es considerado como un fin para alcanzar otro fin. La actividad que produce medios y la actividad que inventa y consume los fines, están íntimamente conectadas la una con la otra. El fin alcanzado es medio para otros fines; y la valoración de los medios es fundamental para todo fin real y genuino que no quiera ser vana fantasía a pesar de que sea noble y sugestivo. Y lo que aparece como fines son apenas previsiones o anticipaciones de lo que puede producirse en condiciones determinadas. Por esto, Dewey escribe, en *Teoría de la valoración* (1939), el problema de la valoración entre medios y fines no se da por fuera de su relación mutua. Esto vale no sólo en ética sino también en el arte, en el que la creación de valores estéticos (el arte es naturaleza trasformada; y no existe distinción entre bellas artes y artes útiles) requiere poner en marcha los medios adecuados. [Textos 3]

6. La teoría de la democracia

Dewey es un relativista porque en su opinión no existen métodos racionales para la determinación de fines últimos. Por eso, él se opone decididamente a los filósofos utópicos que, proyectando sus visiones ideales, no se han preocupado por dedicar una investigación cuidadosa a los medios necesarios para su reali-

ción y para valorar atentamente su efectivo carácter de si son deseables moralmente. La utopía genera normalmente el escepticismo o el fanatismo. Lo que se necesita, según Dewey, es proponerse metas concretas, bajar de los fines remotos a los próximos, realizables en las condiciones históricas efectivas. Por lo tanto, Dewey proyecta un constante actuar con miras a un conocimiento más amplio y mayor libertad, en el sentido de que la libertad conquistada hoy cree condiciones para que mañana haya más libertad y de que mi libertad haga crecer la de los demás.

Por consiguiente, Dewey se opone a una sociedad totalitaria y defiende con convicción la sociedad democrática. El presupuesto de un fin absoluto trunca, para Dewey, la discusión, mientras que la democracia es una discusión completamente libre; es un método que permite cuestionar sobre cualquier finalidad; participación en finalidades conjuntas. La democracia es el modo de vida en el que "todas las personas maduras participan en la formación de valores que regulan la vida de los hombres asociados"; y este modo de vida, "es necesario tanto desde el punto de vista del bien social como del pleno desarrollo de los seres humanos como individuos". En *Liberalismo y acción social* (1935), Dewey dice: "El problema de la democracia [...] llega a ser el de aquella forma de organización social que se extiende a todo campo y a toda forma de vida, en la que *las fuerzas individuales no deberían ser simplemente liberadas de constricciones mecánicas externas sino que deberían ser alimentadas, sostenidas y dirigidas*".

De todo lo dicho, se puede comprender la aversión de Dewey respecto de una sociedad planificada. La que él desea y defiende, es una sociedad que se planifica constantemente desde adentro y mira por lo tanto al control social más amplio y articulado de los resultados. La diferencia que se establece entre una *sociedad planificada* (*a planned society*) y una sociedad *que constantemente se planifica* (*a continuously planning society*) es especificada por Dewey en los siguientes términos: "La primera, requiere diseños finales impuestos desde arriba y que por ende dependen de la fuerza, física o psicológica, para garantizar que se cumplan. La segunda, significa liberar la inteligencia mediante la forma más amplia de intercambio cooperativo".

Conectada con las teorías de la investigación, con la teoría de los valores y de la democracia, está la teoría de Dewey sobre de la educación, entendida como reconstrucción y reorganización continua de la experiencia, reconstrucción y reorganización capaz de aumentar la conciencia de los vínculos entre actividades presentes, pasadas o futuras, nuestras y ajenas, y capacidades de aumentar la de los individuos para dirigir el curso de la experiencia futura. [Textos 4]

DEWEY

MÉTODO CIENTÍFICO

LA EXPERIENCIA es *historia vuelta hacia el futuro*:
no es conciencia ni conocimiento sino existencia,
cuyos caracteres fundamentales son:
la precariedad, la peligrosidad, la adaptación al ambiente

Para enfrentar la inestabilidad y el azar del mundo y la existencia
es necesario desenmascarar los sistemas metafísicos,
consoladores e ilusorios, y
PROMOVER EL CONOCIMIENTO no como contemplación
sino como proceso de *investigación*
que es una forma de adaptación al ambiente

La INVESTIGACIÓN
parte de *problemas*,
formula *hipótesis*
(ideas) de solución
y mediante
el *razonamiento*
dirige y articula
el *experimento*,
que dirá si
la solución propuesta
ha de aceptarse
o rechazarse.

INSTRUMENTALISMO
Las ideas son *instrumentos* de nuestra investigación para resolver
los problemas y es siempre la práctica la que decide su valor

la VERDAD es el "probado poder de guía" de una idea:
su garantía no es absoluta ni eterna, porque los resultados de la investigación
humana son siempre corregibles y perfeccionables en relación a las nuevas
situaciones en las que el hombre llega a encontrarse en la vida

ÉTICA, POLÍTICA, PEDAGOGÍA

Todo SISTEMA ÉTICO
es relativo al ambiente
en el que se ha formado y ha sido funcional

Porque también las ideas morales deben
ser sometidas al control de sus consecuencias
sobre la práctica, la filosofía debe
promover una constante revisión crítica
orientada al enriquecimiento
de los *valores de derecho*.

VALORES DE HECHO:
los bienes que son deseados inmediatamente
VALORES DE DERECHO:
los bienes son razonablemente deseables
en una situación dada

NO EXISTEN FINES ÚLTIMOS:
CADA FIN ALCANZADO ES UN MEDIO PARA OTROS FINES

Es necesaria una **DEMOCRACIA** como *sociedad que se planifica constantemente*,
en la cual la inteligencia se libere en un intercambio cooperativo que trabaje con metas concretas
realizables en las condiciones históricas efectivas y en la que se practique

la **EDUCACIÓN** como reconstrucción y reorganización continua de la experiencia,
capaz de aumentar la conciencia de los vínculos entre nuestras actividades y las ajenas, y
de aumentar la capacidad de los individuos para dirigir el curso de la experiencia futura

DEWEY

I. LA EXPERIENCIA NO ES CONCIENCIA, SINO HISTORIA

"La ignorancia, la costumbre, la fatal radicación en el pasado, son justamente las cosas que el así llamado empirismo, con su reducción de la experiencia a estados de conciencia, niega la experiencia".

El camino de acceso que parte de lo que está más a la mano, y no de los productos acabados de la ciencia, no por eso empieza con los resultados de la ciencia psicológica sino con los de la ciencia física. En efecto, el material psicológico está más alejado de la directa experiencia que el de la física. Aquella vía implica que se comience más atrás que cualquier ciencia, con experiencia en sus rasgos ordinarios y macroscópicos. La ciencia interesará entonces como una de las fases de la experiencia humana, pero no más que la magia, el mito, la política, la pintura, la poesía y las cárceles. El dominio sobre los hombres ejercido por la *rêverie* y por el deseo, pertenece a la teoría filosófica de la naturaleza así como a la física matemática; la imaginación no debe ser considerada menos que la observación refinada. Es un hecho de la *experiencia* que algunos hombres, como Santayana ha observado para Shelley son inmunes de la "experiencia" porque conservan intacta la actitud de la infancia. Y para un empirista radical, la más trascendente de las filosofías es un fenómeno empírico. Esa no puede demostrar intelectualmente lo que su autor supone que ella demuestre, sino que muestra algo sobre la experiencia, tal vez algo de valor inmenso para una sucesiva interpretación de la naturaleza a la luz de la experiencia.

La experiencia es, pues, algo completamente diverso de la "conciencia", que es lo que aparece cualitativa y focalmente a un momento particular. El hombre común no necesita que se le recuerde que la ignorancia es uno de los principales aspectos de la experiencia; y que tales son las costumbres a las que nos abandonamos sin conciencia, tanto obran de manera hábil y segura. Sin embargo, la ignorancia, la costumbre, con raíces fatales en el pasado son precisamente las cosas que el supuesto empirismo, con su reducción de la experiencia a estados de conciencia, niega a la experiencia. Es importante para una teoría de la experiencia saber que en algunas circunstancias el hombre aprecia lo que es distinto y claramente evidente. Pero no es menos importante saber que en otras circunstancias florece lo que es crepuscular, vago, oscuro y misterioso. Que crímenes intelectuales hayan sido cometidos en nombre del subconsciente, no es una razón para rehusar admitir que lo que no está explícitamente presente constituye una parte muy vasta de la experiencia de ese campo de la conciencia al que los intelectuales han sido tan devotos.

Cuando la enfermedad o la religión, o el amor o el conocimiento mismo son experimentados, son involucradas fuerzas y consecuencias potenciales que no están directamente presentes ni directamente implicadas. Están "en" la experiencia tan verdaderamente como están presentes malestares y exaltaciones. Considerando la parte que la anticipación y el recuerdo de la muerte ha jugado en la vida humana, desde la religión hasta las compañías de seguros, ¿qué puede decirse de una teoría que define la experiencia de manera tal que lógicamente se sigue que la muerte nunca es materia de experiencia? La experiencia no es una corriente, aunque la corriente de los sentimientos y de las ideas que corre por su superficie es la parte que a los filósofos les gusta atravesar. La experiencia incluye las orillas duraderas de la constitución natural y de los hábitos adquiridos, así como la corriente. El momento fugaz está sostenido por una atmósfera que no escapa, incluso cuando más vibra.

Cuando decimos que la experiencia es un punto de acceso a la explicación del mundo en el que vivimos, entendemos por experiencia algo que sea vasto, profundo y pleno por lo menos como toda la historia sobre esta tierra; una historia que (puesto que la historia no sucede en el vacío) incluye la tierra y los correlativos físicos del hombre. Cuando asimilamos la experiencia a la historia y no a la fisiología de las sensaciones, indicamos que la historia denota juntamente las condiciones objetivas, las fuerzas, los acontecimientos, y la anotación y la valoración de estos eventos realizados por el hombre. La experiencia denota todo lo que es experimentado, todo lo que se experimenta y se prueba, y también los procesos del experimentar. Así como es propio de la historia tener significados llamados subjetivos y objetivos, así sucede con la experiencia. Como dijo William James, esa es un hecho "de doble faz". Sin el sol, la luna, las estrellas, las montañas, los ríos, los bosques, las minas, la tierra, la lluvia y el viento, no habría historia. Estas cosas no son condiciones externas de la historia y de la experiencia; forman integralmente parte de ellas. Pero, por otra parte, sin las actitudes e intereses humanos, sin la anotación y la interpretación, estas cosas no serían historia.

Tomado de: Dewey, J. *Experiencia y naturaleza*

2. NADA ES MÁS PRÁCTICO QUE UNA BUENA TEORÍA

El método científico experimental consiste en "ensayar ideas". "Por lo general, su significado se considera limitado a ciertos problemas técnicos y únicamente físicos. Se necesitará mucho tiempo para que se entienda que eso vale igualmente para la formación y la verificación de las ideas en el campo de los problemas sociales y morales".

El desarrollo del método experimental como el método de obtener conocimiento y de asegurar que es conocimiento y no mera opinión –el método a la vez del descubrimiento y la prueba– es la gran fuerza que subsiste para producir una transformación de la teoría del conocimiento. El método experimental tiene dos aspectos: 1) De una parte significa que no tenemos derecho a llamar a nada conocimiento si no es cuando nuestra actividad ha producido realmente ciertos cambios físicos en las cosas, lo cual confirma y coincide con la concepción sostenida. A falta de tales cambios específicos, nuestras creencias son sólo hipótesis, teorías, sugestiones, sospechas y han de ser sostenidas como tentativas y utilizadas como indicaciones de experimentos que han de intentarse. 2) Por otra parte, el método experimental de pensar significa que el pensar es de provecho; que lo es justamente en la medida en que se realiza la anticipación de las consecuencias futuras sobre la base de una completa observación de las condiciones presentes. En otras palabras, la experimentación no es equivalente a una reacción ciega. Tal actividad excedente –un excedente que refuerza lo que se ha observado y se ha anticipado ahora– es, en efecto, un factor inevitable de toda nuestra conducta, pero no constituye un experimento sino cuando se observan las consecuencias y se emplean para hacer predicciones y planes en situaciones semejantes del futuro. Cuanto más se percibe el sentido experimental, más suponen un uso anterior de la inteligencia, nuestros ensayos para buscar un cierto modo de tratar los recursos materiales y los obstáculos que se nos presentan. Lo que llamamos magia fue con respecto a muchas cosas el método experimental del salvaje, mas para él ensayar era ensayar su suerte, no sus ideas. El método experimental científico es, por el contrario un ensayo de ideas; de aquí que aun cuando practicamente –o inmediatamente– fracase, es fecundo intelectualmente, pues nosotros aprendemos de nuestros fracasos cuando meditamos seriamente sobre nuestros esfuerzos.

El método experimental es nuevo como recurso científico, como un medio sistemático de obtener conocimiento, aunque como recurso práctico sea tan antiguo como la vida. De aquí que no sea extraño que los hombres no hayan reconocido todo su alcance. En su mayor parte se considera su significación como perteneciente a ciertos asuntos técnicos y meramente físicos. Se necesitará indudablemente mucho tiempo para percibir que corresponde igualmente a la formación y comprobación de las ideas en materias sociales y morales. Los hombres necesitan aún el apoyo del dogma, de las creencias fijadas por la autoridad, para librarse de la perturbación de pensar y de la responsabilidad de dirigir su actividad por el pensamiento. Tienden a reducir su propio pensar a una consideración de la cual entre los sistemas rivales del dogma deberán aceptar. De aquí que las escuelas estén mejor adaptadas, como dice John Stuart

Mill, para hacer discípulos que investigadores. Pero todo avance en la influencia del método experimental seguramente ayudará a desterrar los métodos literarios, dialécticos y autoritarios de formar creencias que han gobernado las escuelas del pasado, y a transferir su prestigio a métodos que procuren un interés activo por las cosas y personas, dirigido por fines de un creciente alcance temporal y desplegando un mayor horizonte de cosas en el espacio. La teoría del conocer ha de derivarse de la práctica que tenga mayor éxito para obtener conocimiento, y después esta teoría se empleará para perfeccionar los métodos que tienen menos éxito.

Tomado de: DEWEY, J. *Democracia y educación*. Losada, Buenos Aires, 1960[4], pp. 334-336.

3. RELACIÓN ENTRE PASADO Y PRESENTE EN LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

La historia y la vida social actual: "El verdadero punto de partida de la historia es siempre cualquier situación actual con sus problemas".

La segregación que agota la vitalidad de la historia es el divorcio respecto a los modos e intereses presentes de la vida social. El pasado como pasado no es ya nuestro asunto. Si estuviera completamente pasado y realizado no habría hacia él más que una actitud razonable. Dejar a los muertos enterrar a sus muertos. Pero, el conocimiento del pasado es la clave para comprender el presente. La historia trata del pasado, pero este pasado es la historia del presente. Un estudio inteligente del descubrimiento, exploraciones y colonización de América, del movimiento de expansión de sus habitantes, de la inmigración, etc., sería un estudio de nuestro pueblo como es hoy: del país en que ahora vivimos. Estudiándolo en su proceso de formación se revelan muchas cosas que son demasiado complejas para ser directamente captadas por la comprensión. El método genético fue quizá la principal adquisición científica de la segunda mitad del siglo XIX. Su principio es que el camino para penetrar en un producto complejo consiste en trazar el proceso de su formación, seguirlo a través de las etapas sucesivas de su desarrollo. Es unilateral aplicar este método a la historia como si significara sólo el lugar común de que el estado social presente no puede separarse de su pasado. Significa igualmente que el pasado no puede separarse del presente vivo y conservar su sentido. El verdadero punto de partida es siempre alguna situación presente con sus problemas.

Este principio general puede aplicarse sumariamente a una consideración de sus efectos sobre algunos puntos. El método biográfico se recomienda generalmente como el método natural de abordar el estudio histórico. Las

vidas de los grandes hombres, de los héroes y dirigentes hacen concretos y vitales episodios históricos que de otro modo serían abstractos e incomprensibles. Condensan en imágenes vivas series complicadas y confusas que se extienden tanto por el espacio y el tiempo que sólo un espíritu muy cultivado puede seguirlos y desenredarlos. No puede ofrecer duda la solidez psicológica de este principio. Pero se le interpreta mal cuando se le emplea para poner excesivamente de relieve las acciones de unos pocos individuos sin referencia a las situaciones sociales que representan. Cuando se relata una biografía justamente como una información de los actos de un hombre aislado de las condiciones que le rodean y para las cuales sus actividades eran una respuesta, no poseemos un estudio de la historia, pues no constituye un estudio de la vida social, que es cosa de individuos en asociación. Sólo logramos una capa de azúcar que hace más fácil tragar ciertos fragmentos de información.

Últimamente se ha prestado mucha atención a la vida primitiva como una introducción al aprendizaje de la historia. Aquí también hay un modo acertado y otro equivocado de concebir su valor. El carácter aparentemente ya formado y la complejidad de las condiciones presentes, su carácter, al parecer duro y firme, es un obstáculo casi insuperable pan obtener un conocimiento de su naturaleza. El recurrir a lo primitivo puede proporcionar los elementos fundamentales de la situación presente en una forma inmensamente simplificada. Es como deshilachar un tejido tan complejo y tan próximo a los ojos que no puede verse su trama hasta que aparecen los trazos más gruesos de su dibujo. No podemos simplificar las situaciones presentes por un experimento deliberado, pero el recurrir a la vida primitiva nos presenta la especie de resultados que desearíamos de un experimento. Las relaciones sociales y los modos de acción organizada se reducen a sus formas más bajas. Sin embargo, cuando se pasa por alto esta finalidad social; el estudio de la vida primitiva se convierte simplemente en una recitación de los rasgos sensacionales y excitantes del salvajismo.

La historia primitiva sugiere la historia industrial. Pues una de las principales razones para acudir a las condiciones más primitivas a fin de resolver el presente en factores percibidos más fácilmente, es que podemos comprender cómo se han resuelto los problemas fundamentales de procurarse la subsistencia, la protección y el refugio, y viendo cómo se han resuelto en los primeros días de la raza humana, formarse alguna concepción del largo camino que hubo de recorrerse y de las invenciones sucesivas por las cuales la raza ha llegado a la cultura. No necesitamos intervenir en la discusión respecto a la interpretación económica de la historia para comprender que la historia industrial de la humanidad ofrece una visión de dos fases importantes de la vida social en una forma que no puede hacerlo ninguna otra fase de la historia. Nos presenta el conocimiento de las invenciones sucesivas por las cuales se ha aplicado la cien-

cia teórica al control de la naturaleza en interés de la seguridad y prosperidad de la vida social. Revelará así las causas sucesivas del progreso social. Su otro servicio es colocar ante nosotros las cosas que conciernen fundamentalmente a todos los hombres en común: las ocupaciones y valores referentes al ganarse la vida. La historia económica trata de las actividades, del proceso y de la fortuna del hombre común como no lo hace ninguna otra rama de la historia. La cosa que todo individuo *tiene que hacer* es vivir; la cosa que la sociedad *tiene que hacer* es lograr de cada individuo su justa contribución al bienestar general y tratar que éste obtenga, a su vez, justa retribución.

La historia económica es más humana, más democrática y por tanto más liberalizadora que la historia política. No trata de la elevación y caída de los príncipes y potentados, sino del desarrollo de las libertades efectivas, mediante el dominio sobre la naturaleza, del hombre común sobre la naturaleza para quien existen la realeza y los principados.

La historia industrial ofrece también un camino más fácil para comprender la íntima conexión de las luchas, éxitos y fracasos del hombre que lo hace la historia política, por no decir nada de la historia militar, en la cual se convierte tan fácilmente la historia política cuando se la reduce al nivel de la comprensión juvenil. Pues la historia industrial es esencialmente un estudio del modo en que el hombre ha aprendido a utilizar las energías naturales desde el momento en que los hombres explotaban las energías musculares de otros hombres hasta el momento en que, como promesa, si no como realidad, los recursos de la naturaleza se hallan tan dominados que capacitan a los hombres para extender sobre ella un dominio común. Cuando se deja fuera la historia del trabajo y las condiciones para el uso del suelo, de las minas, de las plantas y animales domésticos y cultivados, de la manufactura y la distribución, la historia tiende a convertirse en meramente literaria, en una novela sistematizada de una humanidad mística que vive en sí misma en vez de vivir sobre la tierra.

Quizá la rama más olvidada de la historia en la educación general es la historia intelectual. Estamos sólo comenzando a comprender que los grandes héroes que han hecho avanzar los destinos humanos no son los políticos, los generales y los diplomáticos, sino los descubridores e inventores científicos que han puesto en manos del hombre los instrumentos de una experiencia expansiva y controlada, y los artistas y poetas que han celebrado sus luchas, triunfos y derrotas en un lenguaje pictórico, plástico o escrito tal, que su significado se ha hecho universalmente accesible a los demás. Una de las ventajas de la historia industrial como historia de la adaptación progresiva por el hombre de las fuerzas naturales a los usos sociales es la oportunidad que ofrece para la consideración del avance en los métodos y resultados del conocimiento. En la actualidad los hombres están acostumbrados a elogiar la inte-

ligencia y la razón en términos generales; se alega su importancia fundamental. Pero, los alumnos salen con frecuencia del estudio convencional de la historia y piensan o bien que el intelecto humano es una cantidad estática que no ha progresado con la invención de métodos mejores o bien que la inteligencia es un factor histórico despreciable salvo si se le considera como una exposición de sagacidades intelectuales. Seguramente que no podría inventarse un modo mejor de dar sentido auténtico al papel que el espíritu ha de desempeñar en la vida que un estudio de la historia que exponga claramente cómo todo el avance de la humanidad desde el salvajismo a la civilización ha dependido de los descubrimientos e invenciones intelectuales, y la medida en que las cosas que ordinariamente figuran más en los trabajos históricos han constituido soluciones laterales y hasta obstáculos para la inteligencia.

Estudiada de esta manera, la historia llegaría a ser naturalmente de mucho más valor ético en la enseñanza. La visión inteligente de las formas actuales de la vida asociada es necesaria para un carácter cuya moralidad sea algo más que una inocencia incolora. El conocimiento histórico ayuda a ofrecer tal visión. Es un órgano para analizar la trama y la urdimbre de la presente estructura social o de hacer conocer las fuerzas que han tejido el material. El uso de la historia para cultivar una inteligencia socializada constituye su significación moral. Es posible emplearla como una especie de depósito de anécdotas proyectadas para inculcar lecciones morales especiales sobre esta virtud o aquel vicio. Pero tal enseñanza no es tanto un uso ético de la historia como un esfuerzo para crear impresiones morales por medio de un material más o menos auténtico. En el mejor caso, producirá un brillo emocional pasajero; en el peor caso, una dura indiferencia hacia la moralidad. La ayuda que puede prestar la historia a una comprensión simpática e inteligente de las situaciones sociales actuales en que participan los individuos es un tesoro moral permanente y constructivo.

Tomado de: Dewey, J. *Op. cit.*, pp. 213-217.

4. LA CIENCIA Y EL PROGRESO SOCIAL

> *"El problema del uso educativo de la ciencia es [...] el de crear una inteligencia que esté plenamente convencida de la posibilidad de dirigir con ella los asuntos humanos".*

Suponiendo que el desarrollo del conocimiento directo obtenido en las ocupaciones de interés social es llevado a una forma lógica perfecta, surge la cuestión respecto a su lugar en la experiencia. En general, la respuesta es que la ciencia marca la emancipación del espíritu respecto a la devoción a los propósitos habituales y hace posible la prosecución sistemática de nuevos fines. Es el órgano del progreso en acción. Se piensa a veces el progreso como la aproxi-

mación paulatina a fines ya buscados. Pero esta es una forma menor de progreso, porque requiere sólo un perfeccionamiento de los medios de acción o un avance técnico. Los modos más importantes de progreso consisten en enriquecer los propósitos anteriores en formar otros nuevos. Los deseos no son una cantidad fija, ni el propósito significa una cantidad creciente de satisfacción. Con el aumento de la cultura y un nuevo dominio de la naturaleza crean nuevos deseos y demandas de nuevas cualidades de satisfacción, pues la inteligencia percibe nuevas posibilidades de actividad. Esta proyección de nuevas posibilidades lleva a la búsqueda de nuevos medios de ejecución, y tiene lugar el progreso; en tanto que el descubrimiento de objetos no utilizados todavía lleva a sugerir nuevos fines.

Que la ciencia es el medio principal de perfeccionar el control de los medios de acción lo testimonia la gran cosecha de invenciones que siguieron al dominio intelectual de los secretos de la naturaleza. La maravillosa transformación de la producción y distribución conocida como la revolución industrial es el fruto de la ciencia experimental. Los ferrocarriles, los vapores, los motores eléctricos, el teléfono y el telégrafo, los automóviles, los aeroplanos y dirigibles son pruebas evidentes de la aplicación de la ciencia a la vida. Pero, ninguna de ellas sería de mucha importancia sin los millares de invenciones menos sensacionales por medio de las cuales se ha hecho tributaria nuestra vida diaria de la ciencia natural.

Debe admitirse que en una medida considerable el progreso así logrado sólo ha sido técnico: ha proporcionado medios más eficientes para satisfacer los deseos preexistentes más que ha modificado la cualidad del progreso humano. No hay por ejemplo ninguna civilización moderna que sea igual a la cultura griega en todos respectos. La ciencia es todavía demasiado reciente para haber sido absorbida en una disposición imaginativa y emocional. Los hombres se mueven más fácil y seguramente hacia la realización de sus fines, pero sus fines siguen siendo en gran parte lo que fueron antes de la ilustración científica. Este hecho coloca sobre la educación la responsabilidad de utilizar la ciencia de un modo que modifique la actitud habitual de la imaginación y el sentimiento no dejándola como una extensión de nuestros brazos y piernas físicos.

El avance de la ciencia ha modificado ya los pensamientos del hombre sobre los propósitos y bienes de la vida en una medida suficiente para dar alguna idea de la naturaleza de esta responsabilidad y de los modos de cumplirla. La ciencia, influyendo en la actividad humana, ha derribado las barreras físicas que anteriormente separaban a los hombres; ha ensanchado inmensamente el área de intercambio. Ha promovido la interdependencia de los intereses

en una escala enorme. Ha traído consigo una convicción establecida de la posibilidad de control sobre la naturaleza en interés de la humanidad y así ha dirigido a los hombres a mirar hacia el futuro en vez de al pasado. La coincidencia del ideal del progreso con el avance de la ciencia no es una mera coincidencia. Antes de este avance los hombres colocaron la edad de oro en la antigüedad remota. Ahora enfrentan el futuro con una firme creencia en que la inteligencia debidamente empleada puede vencer los males que en otro tiempo pensaron inevitables. Dominar las enfermedades devastadoras no es ya un sueño; la esperanza de abolir la pobreza no es una utopía. La ciencia ha familiarizado a los hombres con la idea del desarrollo, produciendo su efecto prácticamente en la mejora gradual y persistente del estado de nuestra humanidad común.

Tomado de: DEWEY, J. *Op. cit.*, pp. 223-225.

CAPÍTULO XXV

EL NEOIDEALISMO ITALIANO, CROCE Y GENTILE Y EL IDEALISMO ANGLO-AMERICANO

I. El *idealismo en Italia antes de Croce y Gentile*

El idealismo en Italia antes de Croce y Gentile → § 1-3

√ Nápoles, en cierto sentido, fue la cuna del idealismo en Italia. En la Universidad de Nápoles, en efecto, enseñaron Augusto Vera (1813-1885) y Bertrando Spaventa (1817-1883), quienes fueron los protagonistas de la difusión del hegelianismo en Italia.

Sobre todo, es importante la contribución teórica de Spaventa, quien retomó a Hegel con el fin de hacer una simplificación y una rigorización de su filosofía.

Muchos hombres de cultura en Italia, en la segunda mitad del siglo XIX, fueron atraídos por el hegelianismo y entre ellos se destaca Francesco De Sanctis (1817-1883), quien al trazar el diseño general de su historia literaria de Italia, se inspiró en el concepto hegeliano de Espíritu.

A Spaventa se unen Donato Jaia (1839-1914), Sebastiano Maturi (1843-1917), y en especial, Giovanni Gentile. Croce, quien llegó tarde al hegelianismo, se inspiró, en cambio, en De Sanctis.

1. Augusto Vera

Nápoles constituyó, en cierto sentido, la cuna del idealismo italiano. En su Universidad enseñaron, en efecto, Augusto Vera (1813-1885) y Bertrando Spaventa (1817-1883), protagonistas de la difusión del hegelianismo en Italia.

Augusto Vera siguió las posiciones de la derecha hegeliana y se destacó por su conocimiento de los textos de Hegel. Recordamos entre sus obras: *Introduction à la philosophie de Hegel* (París, 1855); *Logique de Hegel* (París, 1859) y *Essai de philosophie hégélienne* (París, 1864).

2. Bertrando Spaventa

Un talante más teórico y vigoroso presenta, en cambio, el pensamiento de Bertrando Spaventa, quien intentó con mucho esfuerzo una reforma del hegelianismo. Spaventa se formó en el seminario y una crisis religiosa lo separó dramáticamente de la fe en la trascendencia; sin embargo, mantuvo un cierto corte teologizante en su problemática.

Sus escritos más interesantes son: *Lección inaugural e introducción a los cursos de filosofía en la Universidad de Nápoles* de 1862 y *Los principios de filosofía* de 1867. Estos y otros escritos de Spaventa fueron publicados de nuevo y luego editados por primera vez por Gentile que, como se verá, se relaciona con él. Recordemos también el inédito de 1858 titulado *Sobre el problema de la cognición y en general del Espíritu* (publicado por F. Alderisio: Turín, 1958), muy interesante y claro.

Spaventa estaba convencido de que la filosofía moderna había nacido en Italia con los pensadores del Renacimiento, pero que sus frutos habían madurado fuera de Italia con Spinoza, Kant, Hegel. Después de un período de perplejidad, en el que le parecía que nada bueno se había dado en Italia luego del Renacimiento, cambió de parecer y se convenció de que, aunque de manera imperfecta y parcial, Vico podía ser considerado como el precursor de la "filosofía de la mente", de que Galluppi fue un pensador al que puede reconocérsele el mérito de haber tratado de modo diferente "el problema del conocimiento", que en Rosmini se encontraba debatido el asunto del conocimiento en sentido kantiano y en Gioberti, el sentido hegeliano.

Por lo tanto, una circulación del pensamiento europeo se había abierto en Italia y ahora era necesario llevarla a su cumplimiento de forma adecuada. La contribución teórica de Spaventa consiste en haber retomado el pensamiento de Hegel, con el fin de simplificarlo y hacerlo más riguroso. En la medida en que Hegel distinguía Idea-Naturaleza y Espíritu, mostraba que no había ganado aún completamente la perfecta identidad y mediación del Yo y del No-Yo, de no haber "mentalizado" aún perfectamente lo real, es decir, de no haberlo reducido a la conciencia. En el inédito de 1858, citado anteriormente, Spaventa resume así su concepción del Absoluto como autocreación *ex nihilo*: "Se puede decir, con certeza, que la creación sea *ex nihilo*; es tal en cuanto Último; el *acto de pensar*, el Espíritu, el Creador es el verdadero Primero, el Primero y el Último; y lo primero en la producción es el ser = nada [alusión a los dos momentos de la primera tríada dialéc

[illegible] de la *Lógica* de Hegel]. La creación es *libre* porque es el presupuesto que el pensar, el Espíritu, hace de sí mismo; es amor, amor de sí mismo; Bien, etc.". En el Espíritu, la creación es su propia creación". Este "acto de pensar", que al autocrearse, crea además el ser, constituirá el punto de partida para los desarrollos de la filosofía de Gentile.

Otros exponentes italianos del hegelianismo

Muchos hombres cultos de Italia, en la segunda mitad del siglo XIX fueron atraídos por el hegelianismo. Entre todos se destaca Francesco De Sanctis (1817-1883), quien se inspiró en el concepto hegeliano de Espíritu cuando trazó el diseño general de su grandiosa reconstrucción de la historia literaria de Italia, que tiene como trasfondo la convicción de que la poesía es el Espíritu universal que se realiza en lo particular, y que de este modo adquiere conciencia de sí. Su *Historia de la literatura italiana* (1870-1872) y sus ensayos sobre la misma son obras maestras que se imponen y merecen ser leídas aún hoy, también por la elevada conciencia social, moral y política de De Sanctis.

A Spaventa se unen Donato Jaia (1839-1914) y Sebastiano Maturi (1843-1917). Jaia llegó a ser célebre por haber sido maestro de Gentile en Pisa.


Francesco De Sanctis cuando era ministro de Educación (1861)

Por lo tanto, de la línea hegeliana de Spaventa se derivó el actualismo de Gentile. Benedetto Croce, en cambio, hizo otro camino. La lectura de Spaventa (al cual estaba unido, entre otras cosas, por un vínculo familiar), no sólo no lo acercó a Hegel sino que lo alejó, al menos en un primer momento. El alimento espiritual inicial le vino a Croce de De Sanctis (al que él consideró su maestro) y llegó más tarde a Hegel filósofo, meditan-

do a Marx y al marxismo, por la necesidad de llegar a las fuentes, como se verá a continuación.

II. *Benedetto Croce y el neoidealismo como "historicismo absoluto"*

Croce y sus obras → § 1

√ Benedetto Croce nació en Pescasseroli (L'Aquila) en 1866. Procedía de una adinerada familia terrateniente y frecuentó la enseñanza secundaria en Nápoles, en un colegio dirigido por religiosos. En 1883, con ocasión de un terremoto que asoló la isla de Ischia, en donde pasaba vacaciones, perdió a su padre, a su madre y a su hermana. Fue acogido en Roma por su tío Silvio Spaventa, hermano de Bertrando y allá conoció al marxista Labriola. En 1886, volvió a Nápoles: se ocupó de los asuntos de la familia, viajó y leyó mucho, pero no quiso obtener títulos académicos. De 1895 a 1899 estudió a Marx, criticando sus puntos débiles y luego de haber fundado en 1903 con Giovanni Gentile la revista "La Crítica", a partir de 1905 comenzó el replanteamiento sistemático de Hegel. Fue senador en 1910 y ministro de Instrucción Pública entre 1920-1921. Antifascista, rompió con Gentile y luego de la caída del fascismo fue presidente del partido liberal y miembro de la Asamblea Constituyente. Murió en 1952.

Entre sus obras se destacan: *Estética como ciencia de la expresión lingüística general* (1902); *Lógica como ciencia del concepto puro* (1905); *Teoría e historia de la historiografía* (1917); *La historia como pensamiento y como acción* (1938).

La crítica a Hegel y la dialéctica como nexo de los distintos y síntesis de los opuestos → § 2-3

√ Según Croce, Hegel descubrió la auténtica dimensión del pensamiento filosófico, que es el concepto universal concreto, es decir, concepto universal como síntesis de opuestos; Hegel, sin embargo, abusó del empleo de la dialéctica, cometiendo una serie de errores que derivan de uno solo: de no haber comprendido que la realidad no está hecha sólo de opuestos (que se sintetizan) sino también de distintos. La nueva dialéctica debe ser pues nexo de distintos además de síntesis de opuestos.

La realidad del Espíritu se comprende sólo atendiendo a este nexo particular de unidad-distinción, que es una recíproca implicación en la diferenciación. En particular, el Espíritu tiene *dos* actividades fundamentales, *cognoscitiva* y *volitiva* que, según se dirijan a lo particular o a lo universal, dan origen a *cuatro* "distintos" (o categorías), *en* cada uno de los cuales tiene lugar la oposición

1) *Fantasía* (= oposición bello/feo; objeto de la *estética*).

2) *Intelecto* (=oposición verdadero/falso; objeto de la *lógica*).

3) *Actividad económica* (= oposición útil/perjudicial; objeto de la *economía*).

4) *Actividad moral* (=oposición bien/mal; objeto de la *ética*).

Los cuatro grados son inseparables y se *implican recíprocamente* y en esta distinción-implicación e implicación-distinción está la vida del Espíritu, una historia que como un *círculo*, en el cual ninguno de los momentos es un inicio *absoluto*, porque todos tienen una función igual en el ámbito del Espíritu.

√ Según Croce, todos los hombres tienen una especie de comprensión de las verdades de fondo, porque es siempre el mismo Espíritu el que piensa y actúa en el hombre común y en el filósofo. Por consiguiente, esto vale también para el *arte* y la definición de "arte" muestra precisamente aspectos que en el fondo todos los hombres presuponen cuando hablan de arte. Las tesis fundamentales de la estética de Croce son:

La concepción del arte como manifestación del Espíritu → § 4

a) *El arte es conocimiento intuitivo* y como tal *autónomo* porque la *intuición* es una *categoría* irreductible a otras.

b) *Toda intuición estética es siempre a la vez también "expresión"*; la actividad intuitiva *tanto intuye como expresa y pertenece a todos los hombres*.

c) *La intuición estética se caracteriza por el "sentimiento"* que es un "estado de ánimo" y es *"lirismo"*.

d) *El arte tiene carácter de "universalidad" y de "cosmicidad"*; en la representación artística lo singular palpita con la vida del todo y el todo es la vida de lo singular.

√ La lógica es para Croce *ciencia del concepto puro*, es decir, del *universal concreto*, el cual, desde el punto de vista formal, es único, mientras que la multiplicidad de los conceptos se refiere simplemente a la variedad de los objetos que son pensados de acuerdo con aquella única forma. Igualmente, el concepto tiene el carácter de *expresividad*, es obra *expresa* y *habla del Espíritu*; la claridad de la expresión es el espejo exacto de la claridad del pensamiento. El concepto purò no se confunde con los conceptos abstractos empleados en la ciencias ("triángulo", etc.), estos son *pseudo-conceptos* porque no responden a nada verdaderamente universal y real y sin embargo no se eliminan porque sirven para ordenar nuestras experiencias y para agilizar nuestra memoria.

La lógica como ciencia del concepto puro → § 5

Además de la coincidencia entre el concepto único, el juicio y el silogismo, la tesis típica de la lógica crociana es la *identificación* del "juicio definitorio" y del "juicio individual", en el sentido de que el juicio definitorio, en realidad, no es otra

cosa que el predicado del juicio individual: por consiguiente, la *filosofía y la historia coinciden* porque el pensamiento, creándose a sí mismo, cualifica la intuición y crea la historia.

√ La forma de la actividad práctica del Espíritu no produce conocimientos sino *acciones* que miran a un fin. Las dos esferas de la actividad práctica son:

1) La *actividad económica* que quiere y lleva a cabo lo que corresponde sólo a las condiciones de hecho en el que se encuentra el individuo; los fines de la economía (en cuya esfera Croce incluyó también el derecho y las leyes, la actividad política y la vida misma del Estado) son *individuales*.
2) La *actividad ética* que quiere y realiza lo que, aun correspondiendo a las condiciones de hecho en las que el individuo se encuentra, se refiere a algo que trasciende; el hombre moral se vuelve al Espíritu, a la Realidad real, a la Vida verdadera, a la Libertad.

√ Como para Croce el juicio *filosófico* coincide con el juicio *histórico*, entonces, cualquiera que sea la época a la que se refiera en el conocimiento histórico, ella se hace siempre *actual*: toda historia es "contemporánea" porque revive y actúa en el presente del Espíritu. La historia, pues, es el *verdadero conocimiento de lo real*, del universal concreto, y el conocimiento histórico es *todo el conocimiento*.

El "historicismo" absoluto → § 7

Este es el "historicismo absoluto" según el cual, la historia y el juicio histórico son *necesarios* en el sentido de la *racionalidad inmanente*. El tribunal de la historia no condena ni absuelve, no censura ni alaba, sino que *conoce y comprende*; y el conocimiento histórico es *catártico*, estimulante para la acción y, al mismo tiempo, es estimulado por la acción: es un nexo de "pensamiento" y "acción" que se explica de manera circular como el Espíritu.

1. Vida y obra

Benedetto Croce nació en Pescasseroli (L'Aquila) en 1866. Procedía de una adinerada familia de terratenientes, de sanos principios morales pero, muy conservadora y de estrechas perspectivas político-sociales, apegada aún a los Borbones. En Nápoles frecuentó la enseñanza secundaria en un colegio dirigido por religiosos, de poca apertura cultural. Pero desde entonces comenzó con la lectura de De Sanctis y de Carducci, destinados a ser para él dos puntos de referencia. En 1883, a causa del terremoto que destruyó a Casamicciola (en la isla de Ischia), en donde pasaba vacaciones, perdió al padre, a la madre y a la hermana. El mismo

estuvo –como lo cuenta– "sepultado por varias horas bajo los escombros y fracturado en más de uno de sus miembros del cuerpo".

Su tío Silvio Spaventa, hermano de Bertrando, se convirtió en su tutor y lo acogió en su propia casa de Roma, superando con un noble gesto los disgustos que había tenido con los Croce (que se habían alejado de él reprochándole haber abrazado el liberalismo que ellos aborrecían, también de Bertrando a quien consideraban un apóstata). En casa de Silvio Spaventa, Croce conoció hombres importantes de la política y encontró a Labriola, entonces seguidor de Herbart, y comenzó a frecuentar sus clases, a las que les sacó provecho. No le interesaron los libros que circulaban en casa de Bertrando Spaventa; al contrario lo atemorizaron por su dificultad y suscitaron en él la idea de que Hegel debía ser incomprensible.

En 1886 regresó a Nápoles, habiendo dejado la "politiquera sociedad romana con sus agrias pasiones", encontró otra vez una sociedad más comedida y frecuentó a sabios y eruditos, amantes de la investigación auténtica. Se ocupó de los asuntos familiares pero sólo lo indispensable. Viajó y leyó mucho. No quiso obtener títulos académicos.

El repentino interés que se encendió en él por las ideas del marxismo, que Labriola (quien mientras tanto había dejado la filosofía de Herbart) le hizo conocer en 1895, marcó para él un giro importante. Pero fue un amor que duró poco tiempo. Croce estudió a fondo los ensayos de Labriola, del que se hablará más adelante, leyó libros de economía, revistas y periódicos italianos y alemanes de inspiración socialista y así surgió en él una pasión por la política que durará siempre aunque en otra dimensión. Sin embargo, Croce pronto descubrió los puntos débiles del marxismo y entre 1895 y 1899 expresó su crítica, "crítica tanto más grave" escribe Croce, "puesto que deseaba ser una defensa y una rectificación del marxismo mismo".



Benedetto Croce (1866-1952), sobre un hegelismo replanteado en sentido historicista, formuló una doctrina estética entre las más sugestivas de nuestra época, que ha tenido gran influencia tanto en Italia como fuera de ella

Estos ensayos fueron coleccionados con el título de *Materialismo histórico y economía marxista*. Esta fase de interés por el marxismo, enriqueció notablemente el patrimonio espiritual y los conocimientos de Croce y, como ya se ha insinuado, sintió la necesidad de remontarse a Hegel, como consecuencia de estas experiencias. En la *Contribución a la crítica de mí mismo*, Croce escribió: "La levadura del hegelianismo se introdujo en mi pensamiento bastante tarde; *y la primera vez, mediante el marxismo y el materialismo histórico*, que así como me habían acercado a mi maestro Labriola a Hegel y a la dialéctica, me hicieron tomar conciencia de toda la concreción histórica que había, aun en medio de tantas arbitrariedades y artificios, en la filosofía hegeliana".

Sin embargo, para él no estaba maduro el tiempo para retomar el pensamiento sistemático de Hegel, que se dio en 1905 (y cuyos frutos se encuentran en *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de* Hegel de 1907, incluido ahora en el *Ensayo sobre* Hegel), y que posteriormente lo llevó al descubrimiento de Vico y a su reevaluación del mismo en una nueva óptica. Entre tanto, se gestó largamente la *Estética*, obra publicada en 1902 y que dio a conocer a Croce en Italia y en el mundo entero y que permanece como su obra maestra.

En el verano de 1902, Croce maduró el proyecto de la revista "La Crítica" (que comenzó a salir en 1903), junto con Giovanni Gentile, al que había conocido cuando éste era aún estudiante en Pisa y con quien colaboró hasta cuando se rompió la amistad y se volvió enemistad por la adhesión de Gentile al fascismo. Fue senador en 1910, ministro de Educación en 1920-1921. Proyectó una reforma escolar que no pudo realizar, justamente porque no se adhirió al fascismo, pero que Gentile retomó y aplicó.

Luego del caso Matteoti, Croce tomó una firme posición antifascista y reunió alrededor suyo a muchos disidentes. Luego de la caída del fascismo fue presidente del partido liberal y miembro de la Asamblea constituyente. En 1947 fundó el Instituto de estudios históricos. Murió en 1952.

Es de recordar su meritoria labor en el campo cultural ejercida a través de la editorial Laterza, sobre todo, con la publicación de muchos clásicos de la filosofía, algunos de los cuales eran inéditos en Italia.

Croce fue un escritor muy fecundo e infatigable. Sus obras filosóficas fueron ordenadas y sistematizadas por él mismo, como sigue:

I) Filosofía del Espíritu:

1) *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902).

2) *Lógica como ciencia del concepto puro* (1905).

3) *Filosofía de la práctica. Economía y ética* (1909).

4) *Teoría e historia de la historiografía* (1917).

II) Ensayos filosóficos (todos reeditados varias veces):

1) *Materialismo histórico y economía marxista* (1900).

2) *Problemas de estética* (1910).

3) *La filosofía de Giambattista Vico* (1911).

4) *Ensayo sobre Hegel* (1912).

5) *Nuevos ensayos de estética* (1920).

6) *La poesía* (1936).

7) *La historia como pensamiento y como acción* (1938).

8) *El carácter de la filosofía moderna* (1941).

9) *Discursos de filosofía variada* (1945).

10) *Filosofía e historiografía* (1949).

A estos escritos filosóficos, que se extienden a lo largo de toda su vida, se añaden los 54 volúmenes de "Escritos de historia literaria y política" y otros 12 de "Escritos varios".

2. "Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel"

La reforma que hizo Croce del idealismo y las motivaciones para la misma están presentes en el ensayo *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel*, que constituye una auténtica joya, un modelo de discurso filosófico, en el que el autor aclara la propia posición, de manera ejemplar.

Croce estaba entonces "en la mitad del camino de [su] vida" y podía aclarar para sí y para los demás la propia identidad filosófica, de manera perfectamente consciente.

Según Croce, Hegel descubrió la auténtica dimensión y la verdadera talla del pensamiento filosófico. Este descubrimiento puede resumirse en la fórmula según la cual este pensamiento es: a) *concepto*; b) *universal*; c) *concreto*.

a) Es "concepto" y no intuición o sentimiento o algo inmediato.

b) Es "universal" y no simple *generalidad* como la que es propia de las ciencias empíricas.

c) Es "concreto" en cuanto aprehende la realidad en su misma savia vital y en toda su riqueza. Esta fórmula equivale a esta otra: el universal concreto es *síntesis de los opuestos*.

Con estas tesis, Hegel superaba tanto la posición de cuantos reducían los opuestos a una *coincidentia oppositorum* y los ocultaban y los suprimían, como de cuantos los dividían de manera dualista, contraponiéndolos como irreductibles. Entonces, ese es el sentido del descubrimiento de Hegel: "Como todas las afirmaciones de verdad, la dialéctica de Hegel no saca las verdades precedentes, sino que las confirma y enriquece. El universal concreto, unidad en la distinción y en la oposición, es el verdadero y cabal principio de identidad que no deja subsistir separadamente ni como su compañero ni como su rival, el de las viejas doctrinas, porque lo ha resuelto en sí, transformándolo en su propia sangre".

3. La dialéctica como nexo de los distintos y síntesis de los opuestos

Sin embargo, Hegel hizo un empleo erróneo de su dialéctica, hasta lo increíble, cometiendo una serie de errores. *Todos* estos errores, según Croce, *dependen* de uno sólo que está en su base.

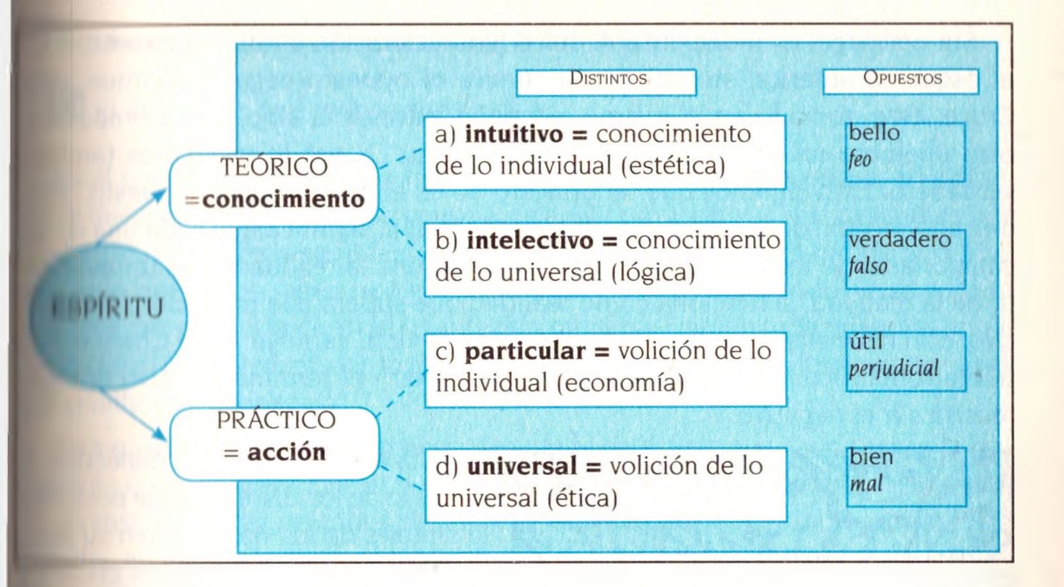
Este error consiste en no haber captado que la realidad no está formada sólo por *opuestos* (que se sintetizan) sino también de *distintos*, a los que Hegel desconoció por completo y trató del mismo modo que a los opuestos.

Así, por ejemplo, *fantasía* e *intelecto* son distintos pero no opuestos, análogamente la *actividad económica* y la *actividad moral* son distintas pero no opuestas. En resumen, en el Espíritu hay "categorías" que se *distinguen* y que por ninguna razón es lícito tratar a la manera de *opuestos*.

Ahora bien, según Croce, la nueva dialéctica deberá ser "*nexo de distintos*" además de "*síntesis de opuestos*". Más aún, la realidad del Espíritu, según Croce, se comprende *precisamente y sólo atendiendo a este nexo particular de unidad-distinción que es una recíproca implicación-en-la-diferenciación*.

El siguiente esquema servirá para aclarar estos distintos y su nexo, como también su posición respecto de los opuestos:

La deducción de la tabla de los distintos resulta bastante clara. El Espíritu tiene dos actividades fundamentales, cognoscitiva y volitiva que, según se dirijan a lo particular o a lo universal originan cuatro "distintos" o categorías:



1) *Fantasía.*

2) *Intelecto.*

3) *Actividad económica.*

4) *Actividad moral.*

Actividad cognoscitiva y actividad práctica no son opuestas y no se establece entre ellas una dialéctica en cuanto tal; tampoco son opuestos fantasía e intelecto, actividad económica y actividad ética, o cualquiera de estos miembros respecto de los otros. La oposición se da *al interior* de cada distinto. Por lo tanto, cada opuesto al interior de cada distinto no puede constituir un opuesto respecto a ninguno de los términos que entran al interior de los otros distintos. Lo bello *no* es opuesto a lo verdadero ni a lo falso, o a lo útil o a lo perjudicial, o a lo bueno o a lo malo; lo feo no es opuesto a lo verdadero, etc.

El Espíritu, pues, tiene dos formas fundamentales, que se disponen en cuatro "grados" inseparables, aun en la distinción, porque se *implican recíprocamente* y uno no puede existir sin el otro. Y en este distinguirse-implicarse e implicarse distinguiéndose está la vida del Espíritu, que puede llamarse, con un término que Croce toma de Vico, "historia ideal eterna", con sus "cursos y recursos" eternos: una historia que es como un *círculo* en el cual ninguno de los momentos es un comienzo *absoluto*, porque todos tienen una función igual en el ámbito del Espíritu.

Sin embargo, es indispensable hacer una aclaración sobre los opuestos. En el esquema anterior, se indicó con cursiva el opuesto negativo porque, para Croce, éste, tomado en sí mismo, no tiene autonomía sino que acompaña al otro miembro relativo "como la sombra a la luz". Y así, lo inverso es también verdadero. Esto significa que "el opuesto no es el distinto de su opuesto", sino una abstracción de la realidad verdadera. Más aún, significa que cada una de las categorías o de los distintos, en cuanto determina la realidad, o es un momento de la realidad, si funciona como realidad que supera una oposición, un negativo, o lo convierte en un positivo. Y esta es la vida: caminar (dice Croce con el poeta romántico Jean Paul) es un "continuo caer": el término positivo desaparecería sin el negativo.


BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

BENEDETTO CROCE

CIÒ CHE È VIVO E CIÒ CHE È MORTO DELLA FILOSOFIA DI HEGEL

CON UN SAGGIO DI BIBLIOGRAFIA HEGELIANA.

1907

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

BARI

Este libro de Benedetto Croce sobre Hegel, de 1907, es un verdadero "manifiesto" del neoidealismo italiano. También desde el punto de vista estilístico y comunicativo, se ubica en el vértice de la producción de Croce

Esta es, pues, la nueva dialéctica, la del nexo de los distintos, que posibilita la síntesis de los opuestos en su justa medida, rescatándola de los errores y de las arbitrariedades de Hegel.

El esquema de la página anterior aclara también la división de la filosofía del Espíritu de Croce:

a) El estudio del momento teórico-intuitivo es la *estética*.

b) El estudio de momento teórico-intelectivo es la *lógica*.

c) El estudio de la actividad práctica orientada a lo particular, es la *economía*.

d) El estudio de la actividad práctica orientada a lo universal es la *ética*.

La consideración del Espíritu en su conjunto, como pensamiento y acción, es hecha por Croce, finalmente, en la *Teoría e historia de la historiografía* y en la *Historia como pensamiento y como acción*.

4. La estética de Croce y el concepto de arte

4.1 El arte es "lo que todos saben qué es"

En el comienzo del *Breviario de estética* (incluido en los *Nuevos ensayos de estética*), Croce inicia con una afirmación conscientemente provocativa: "A la pregunta ¿qué es el arte?, se puede responder, bromeando, (pero no sería una broma necia): el arte es lo que todos saben qué es. Y, en verdad, si de algún modo no se supiera lo que es, no se podría tampoco plantear la pregunta porque toda pregunta implica un cierto conocimiento de lo que se pregunta, nombrada en la pregunta, y por eso cualificada y conocida".

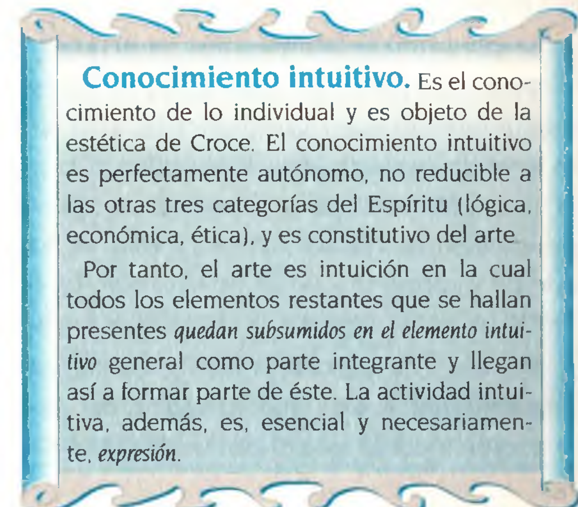
Esta provocativa afirmación no es simple necedad, ya que Croce está profundamente convencido de que el hombre tiene una especie de comprensión (o precomprensión) de las verdades de fondo y que la filosofía, cuando es auténtica filosofía, no hace otra cosa, en realidad, que llevar a nivel de claridad crítica aquellas vagas comprensiones.

En efecto, el mismo Espíritu es quien piensa y actúa en el hombre común y en el filósofo, y el filósofo no hace más que plantear las preguntas y darles respuestas "con mayor intensidad".

La respuesta de Croce, se presenta precisamente como aquella que dice "con mayor intensidad", lo que en el fondo, todos entienden cuando hablan de arte.

4.2 El arte como conocimiento intuitivo

La proposición fundamental de la estética de Croce es la siguiente: el arte es "conocimiento intuitivo". Croce indica el hecho de que, con frecuencia, se ha pensado que la intuición es ciega y el entendimiento ha de prestarle ayuda. Sin embargo, esto ha sido un error considerable, porque *el conocimiento intuitivo es perfectamente autónomo*.


Conocimiento intuitivo. Es el conocimiento de lo individual y es objeto de la estética de Croce. El conocimiento intuitivo es perfectamente autónomo, no reducible a las otras tres categorías del Espíritu (lógica, económica, ética), y es constitutivo del arte.

Por tanto, el arte es intuición en la cual todos los elementos restantes que se hallan presentes *quedan subsumidos en el elemento intuitivo* general como parte integrante y llegan así a formar parte de éste. La actividad intuitiva, además, es, esencial y necesariamente, *expresión*.

Esta posición es comprensible sólo si se tiene en cuenta la dialéctica de Croce acerca de los distintos, en la que la intuición es una categoría irreducible a las otras.

En el arte, que es intuición, todos los elementos restantes que se hallan presentes (máximas filosóficas en las tragedias, sentencias puestas en boca de los personajes de novela, etc.), *quedan subsumidos en el elemento intuitivo* general como parte integrante y *llegan así a formar parte de éste*. Esta intuición no se identifica con la *percepción* que es aprehensión de hechos o acontecimientos reales, mientras que en el arte la realidad y la irrealidad de las cosas no tiene importancia (en el arte todo es real y todo es irreal). Es importante señalar que lo intuido en el arte siempre tiene "carácter o fisonomía *individual*".

4.3 El arte como expresión de la intuición

La segunda proposición fundamental de Croce es que toda intuición estética es siempre, simultáneamente, también "expresión".

Tanto se intuye *como* se expresa: la *expresión* sale a flote espontáneamente por la intuición (y no se añade *extrínsecamente*), pues la una y la otra son la misma cosa.

Quien dice, por ejemplo, "tengo dentro de mí la intuición de ciertas cosas pero no sé cómo expresarlas", dice, en realidad, una tontería: no sabe expresarlas porque *no* tiene la intuición que piensa que tiene.

Luego tanto se intuye como se expresa.

Pero esta paradoja, que oculta en efecto, una profunda verdad, es perfectamente inteligible en su significado, sólo si está unida a la paradoja, en un cierto sentido opuesto, que lo clarifica y lo integra. Croce piensa, en efecto, que la intuición artística *no* es una prerrogativa exclusiva de los grandes artistas de los genios, *sino que pertenece a todos los hombres*: la diferencia entre un hombre común y corriente y un genio está sólo en la *cantidad* y no en la cualidad; de otro modo, el genio no sería un hombre y los hombres no lo entenderían.

Por eso, cada uno de nosotros es un pequeño poeta, un pequeño músico, un pequeño pintor, etc., que no sabe crear, pero que sí sabe recrear y disfrutar, en la misma medida que el genio, de la creación del genio.

1.6 La intuición estética como sentimiento

En el *Breviario de estética*, Croce precisa (además de los dos puntos resaltados en la gran *Estética*, ya expuestos) que lo característico de la intuición estética es el "sentimiento" (que es un "estado de ánimo"): la intuición es, en verdad, tal porque representa un sentimiento y sólo de él y acerca de él puede surgir. Lo que confiere al arte la etérea ligereza del símbolo no es la idea sino el sentimiento: el arte es una aspiración encerrada en el giro de una representación. Y en ella, la aspiración está sólo por la representación y ésta sólo por la aspiración.

El sentimiento es *lirismo*.

Decir que la "intuición es lírica" no significa calificar la intuición con un adjetivo determinativo sino expresar con una endíadis la misma cosa; la *lírica* es sinónimo de *intuición*.

BENEDETTO CROCE

ESTETICA

COME SCIENZA DELL' ESPRESSIONE
E LINGUISTICA GENERALE

I. TEORIA. II. STORIA.



MILANO - PALERMO - NAPOLI
REMO SANDRON, EDITORE
1902

LA CRITICA

RIVISTA

DI LETTERATURA, STORIA E FILOSOFIA

DIRETTA DA B. CROCE

Anno I, fasc. I.

20 gennaio 1903

DIREZIONE
Via Atri, 23 Napoli

Portadas de la primera edición de la obra *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (Sandron 1902) y del primer número de la revista "La Crítica" (20 de enero de 1903)

4.5 El nexo entre intuición y expresión artística es una "síntesis *a priori* estética"

Siempre en el *Breviario*, Croce hace una clarificación a los principios anterior-mente expuestos.

La relación entre intuición y expresión que, como se vio más arriba, es estruc-turalmente indivisible, se figura de modo correspondiente a la "síntesis *a priori*" de Kant y justamente como "síntesis *a priori* estética".

El arte no es arte por su contenido o por su forma sino sólo por su *síntesis*.

El siguiente es el pasaje que constituye un punto de referencia para los análi-sis estéticos posteriores: "Porque la verdad es precisamente esto: que contenido y forma deben diferenciarse en el arte, pero no pueden ser calificados separada-mente como artísticos, justamente porque artística es sólo su relación, es decir su unidad, entendida no como unidad abstracta y muerta sino como concreta y viva que es la de la síntesis *a priori*; *y el arte es una verdadera síntesis a priori estética, de sentimiento e imagen en la intuición*, de la que puede repetirse que *el sentimiento sin ima-gen es ciego y la imagen sin el sentimiento es vacía*. Sentimiento e imagen no existen para el espíritu artístico fuera de la síntesis estética: tendrán existencia, con un aspec-to diverso, en otros campos del espíritu y entonces, el sentimiento será el aspecto práctico del espíritu que ama y odia, desea y rehúsa, y la imagen será el residuo inanimado del arte, la hoja seca presa del viento de la imaginación y de los capri-chos de la diversión. Pero, eso no afecta al artista ni a la estética, porque el arte no es el fantasear vano ni la tumultuosa pasión, sino la superación de ese acto merced a otro acto o, si se quiere, la sustitución de este tumulto con otro tumul-to, con el anhelo de la formación y la contemplación, con las angustias y los gozos de la creación artística. Por eso, es indiferente o es cosa de simple oportunidad terminológica, presentar al arte como *contenido* o como *forma*, siempre y cuando se entienda que el *contenido está formado y la forma está repleta, que el sentimiento es figura-do y la figura es sentida*".

4.6 Carácter de universalidad y cosmicidad del arte

Entonces, de cuanto se ha dicho resulta la consecuencia muy importante de que el arte tiene un carácter de *universalidad* y de *cosmicidad*.

En efecto, el sentimiento artístico "no es un contenido particular, sino que es el universo entero mirado *sub specie intuitionis*". Concepto éste que, en el escrito *El carácter de totalidad de la expresión artística* (incluido en los *Nuevos ensayos de estética*) es

afirmado y del cual el pasaje siguiente es el ejemplo más elocuente: "Para quien se atiene al carácter universal o cósmico que se le reconoce, con justa razón, a la representación artística (y nadie lo ha sacado a la luz tan bien como Guillermo de Humboldt en el ensayo *Hermann und Dorothee*) su demostración está en ese mismo principio, considerado con atención. Porque ¿qué es, acaso, un sentimiento o un estado de ánimo? ¿Es acaso algo que pueda separarse del mundo y desarrollarse por sí mismo? ¿Acaso será que la parte y el todo, el individuo y el cosmos, lo finito y lo infinito, tienen realidad el uno sin el otro, el uno fuera del otro? Se estará dispuestos a aceptar que cada separación de los dos términos de la relación no podría ser sino una abstracción, por la cual sólo se da la individualidad abstracta, el finito abstracto, la unidad abstracta y el infinito abstracto. Pero, a la intuición pura o representación artística le repugna con todo su ser, la abstracción, o mejor aún, ni siquiera le repugna porque la ignora, justamente por su carácter cognoscitivo ingenuo, que se ha llamado auroral. E*n ella, lo singular palpita con la vida del todo y el todo está en la vida de lo singular; y cada representación artística auténtica es ella misma y es el universo, el universo en aquella forma individual, y aquella forma individual como el universo*. En cada acento de poeta, en cada criatura de su fantasía, está *todo el destino humano, todas las esperanzas, ilusiones, dolores y alegrías, las grandezas y las miserias humanas, todo el drama de lo real, que evoluciona y crece perpetuamente sobre sí mismo, sufriendo y gozando*".

4.7 Qué no es el arte

Para que se comprenda mejor su concepto de arte, Croce procedió, además de definirlo positivamente, también *por determinaciones negativas*, de modo que se disipen todas las confusiones de las que está llena la historia de la estética.

Entonces, ¿qué *no* es el arte?

También, esta vez la respuesta resulta muy simple, si se vuelve al esquema de las categorías y grados del Espíritu, anteriormente trazado. Todas las páginas que Croce dedicó a este tema, pueden resumirse diciendo que el arte *no es todo lo que implica las otras categorías* y entran en él. "El arte no expone conceptos o doctrinas, pues ésta es la tarea de la lógica, y entra por lo tanto, en el segundo grado del Espíritu (quien sostenga lo contrario, peca de intelectualismo). El arte no es una actividad práctica y por ende no tiene finalidades ni económicas ni morales. En conclusión, el arte es independiente tanto de la ciencia como de la eco-

nomía, la ética, y es en sí misma un fin: esta teoría se resume en la fórmula *el arte por el arte*".

4.8 Algunas conclusiones de la estética de Croce

Recordemos finalmente algunas conclusiones útiles para completar el cuadro de la estética de Croce.

a) Para Croce no existen los "géneros literarios". El arte es siempre único en todas sus manifestaciones. Las distinciones del tipo "género cómico", "género dramático", "género épico", "género lírico", etc., son simplemente esquemas de conveniencia que introduce el intelecto haciendo clasificaciones, ajenas al arte. Se trata, pues, de una intrusión indebida de la categoría lógica en la estética y si nos obstinamos en considerar a los géneros literarios como algo relevante, se cae en el error del intelectualismo.

b) No existe belleza física (de la naturaleza, de las cosas, etc.), porque lo bello pertenece sólo a la actividad del Espíritu, descrita anteriormente. Las cosas naturales que llamamos "bellas" son el material que sólo en el *crisol* de la creación artística pueden recibir la verdadera impronta de la belleza.

c) No es necesario confundir la *expresión* del arte con la *manifestación externa* del mismo. Dice Croce: "Si somos artistas no podemos rechazar nuestra visión estética: podemos, ciertamente, querer o no *manifestarla externamente*, o mejor, comunicar o no a los otros la *manifestación externa* producida". Las "técnicas artísticas" pertenecen, pues, a esta *manifestación externa* y no a la *expresión artística en cuanto tal* que es una con la intuición. Las técnicas artísticas pertenecen, pues, no a la actividad estética como tal, sino a la práctica (manifestación externa, fijación, comunicación).

d) El poeta como personalidad (o mejor, como persona), para Croce, desaparece: "El poeta no es sino su poesía": Dante, Shakespeare son "su obra poética". Esto se entiende sólo si se tiene en cuenta el concepto idealista, según el cual el Espíritu actúa mediante el hombre.

e) Finalmente, Croce sostuvo la identidad de *lingüística* y de *estética*. En efecto, el lenguaje es, esencialmente, *expresión*, precisamente como el arte. En otras palabras, el *lenguaje es creación estética*. La forma lógica del lenguaje y las distinciones gramaticales son introducidas necesariamente por el entendimiento que interviene sobre el organismo vivo, la lengua, con sus análisis y sus sistematizaciones. [Textos 1]

5. La lógica de Croce

5.1 La lógica como ciencia de los conceptos puros

El objeto de la lógica de Croce está constituido por la segunda categoría del Espíritu y más genéricamente, por el estudio de la estructura general del Espíritu. En gran medida, pues, ya se ha explicado la reforma del hegelianismo y las relativas novedades aportadas por Croce. Pero quedan algunos puntos importantes para completar y algunas doctrinas para integrar.

La lógica es la "ciencia del concepto puro" y el concepto puro es, como ya se vio, el *universal concreto* en el sentido en que fue definido. Croce lo llama también *trascendental*. Desde el punto de vista lógico "el concepto no da lugar a distinciones, porque no subsisten más formas en lo concreto sino una sola porque la forma teórica universal del Espíritu (véase el esquema trazado anteriormente), es una sola. Por lo tanto, en cuanto a la forma, el concepto es único y la "multiplicidad de conceptos sólo puede referirse a la variedad de los objetos que son pensados en dicha forma". Por ejemplo, conceptualmente (es decir, en forma de concepto) puedo pensar lo bello, lo bueno, lo útil, lo verdadero, etc. Esto es posible, dice Croce, porque el Espíritu es estructuralmente unidad-distinción y el concepto se mueve exactamente en este esquema; de modo que el concepto recubre toda el área de la filosofía del Espíritu, pensando todas las distinciones propias de la misma.

Universal concreto. El *universal concreto* es el objeto de la lógica de Croce, es el *concepto puro* cuyos elementos son:

a) *La racionalidad*, y no la intuición, el sentimiento o de todos modos algo inmediato.

b) *La universalidad*, que entra en lo particular y no es simplemente *generalidad* como la de las nociones de las ciencias empíricas.

c) *La concretez* en cuanto capta la realidad en su misma savia vital y en toda su riqueza.

El universal concreto es *síntesis de opuestos* y desde el punto de vista formal es único, mientras que la multiplicidad de los conceptos se refiere simplemente a la variedad de los objetos que son pensados de acuerdo con aquella forma única; él tiene además el carácter de *expresividad*, es obra *expresada y* hablada *por el Espíritu*.

El concepto puro no se confunde con las representaciones empíricas, (por ejemplo "perro"), ni con los conceptos abstractos empleados en las ciencias ("triángulo", etc.), que son *pseudo-conceptos*, porque no responden a algo universal real en verdad y, sin embargo, no son eliminados porque sirven para ordenar nuestras experiencias y para agilizar la memoria.

REGNO D'ITALIA

MINISTERO DELL'INTERNO

DISPACCIO TELEGRAFICO

CIFRA TEL... 21615

RISERVATA

S.E. ALTO COMMISSARIO NAPOLI

N. 500-F.P. Pregasi disporre che vigilanza nei riguardi Senatore Croce pur essendo mantenuta carattere riservatezza venga intensificata et che qualsiasi eventuale partenza da Napoli predetto Senatore venga segnalata con telegramma urgentissimo questo Ministero indicando luogo direzione

CAPO POLIZIA

Bocchini

Un despacho, firmado por el jefe de la policía fascista Bocchini, donde solicita al alto comisario de la policía de Nápoles intensificar la vigilancia con respecto a Benedetto Croce

El concepto tiene además el carácter de *expresividad*, es decir, que es "obra cognoscitiva" y como tal (lo mismo que el arte) es obra *expresada y hablada* y no acto *mudo* del Espíritu, como lo son las actividades prácticas de la economía y de la ética. Croce afirma también sobre el concepto (análogamente a cuanto había dicho para la intuición estética), que siendo el *pensar* también un *hablar* "quien no expresa o no sabe expresar un concepto, no lo tiene".

La claridad de la expresión es el espejo exacto de la claridad del pensamiento.

5.2 Los pseudo-conceptos y su valor de carácter utilitarista (económico)

El concepto puro no se confunde con las representaciones empíricas, por ejemplo, "perro" o "rosa", menos aún con todos los conceptos abstractos que emplean las ciencias, incluidas las matemáticas.

Estos son "pseudo-conceptos" porque no corresponden a nada que sea verdaderamente universal o real. Cuando digo "gato", levanto un grupo de caracteres que tomo de un conjunto de gatos como símbolo que representa a todos los gatos, lo mismo que cuando digo "rosa". Se trata de un esquema cómodo, pero obviamente inadecuado. Análogamente, cuando digo "triángulo" o "movimiento libre" pienso ciertamente en algo, pero esto que pienso y como lo pienso, no tiene una realidad correlativa, porque "un triángulo geométrico no existe nunca en la realidad", del mismo modo que "un movimiento libre no se da nunca en la

realidad, porque todo movimiento real se efectúa en condiciones determinadas y necesariamente entre obstáculos".

Estos pseudo-conceptos que Croce clasifica como *empíricos* ("gato", "rosa", etc.), y puros ("triángulo", "movimiento", etc.), no pueden, sin embargo, eliminarse.

Su valor no es de carácter lógico sino de *simple utilidad, de carácter económico* (entran en la tercera categoría del Espíritu). Sirven para ordenar nuestras experiencias y para agilizar la memoria. Por lo tanto, todas las ciencias empíricas y matemáticas, para Croce, carecen de valor teórico y pertenecen a la actividad práctica del Espíritu, a la economía.

Con esta teoría (que trae, en parte, ideas sostenidas por Mach), Croce se aparta de las tesis de los románticos alemanes, para quienes los conceptos que Croce llama "pseudo-conceptos" eran obra del entendimiento, mientras que los conceptos puros eran obra de la razón. Los idealistas alemanes no habían entendido que, en realidad, los conceptos empíricos y abstractos no son obra del entendimiento, sino de una *facultad no teórica*. Por lo tanto, se le devuelve al entendimiento toda su dignidad y es considerado como razón.

[illegible] Coincidencia entre concepto, juicio y silogismo

Croce toma de Hegel la idea de que el juicio no se entiende como se entendía tradicionalmente, porque es, en realidad, "el concepto mismo en su efectualidad" (en cuanto es el universal concreto).

Incluso porque, como se vio, pensar un concepto quiere decir "pensarlo en sus distinciones, ponerlo en relación con los otros conceptos y unificarlo con ellos en el único concepto" (en la única forma conceptual) entonces, se tiene *un silogizar*. Por lo tanto, concepto, juicio y silogismo coinciden.

Esta es una doctrina que se deriva de la noción del concepto como *actividad dinámica* en sentido idealista y que retoma la teoría de la "proposición especulativa" que se vio en Hegel. Es evidente que ella tiene sentido sólo en el contexto del Espíritu como proceso y sólo según esta óptica es interpretada y juzgada.

[illegible] Identificación entre juicio definitorio y juicio individual y sus consecuencias

Sin embargo, la tesis quizá más típica de la lógica de Croce consiste en la identificación entre "juicio definitorio" (ejemplo "El arte es intuición lírica") y el "juicio individual" (ejemplo: *Orlando el furioso es una obra de arte*").

Y esto se comprende bien en el contexto crociano: en efecto, es precisamente el juicio individual el que nos permite conocer, poseer el mundo. En la medida en que un juicio de hecho atribuye un predicado a un objeto, *le da valor declarándolo partícipe de la universalidad*.

Además, se puede añadir que el juicio definitorio, en realidad, no es otra cosa que el predicado del juicio individual. (Cuando digo que el *Orlando* es una obra de arte, digo que el *Orlando* es aquello que precisamente se ha definido como obra de arte, dando un juicio definitorio, es decir, que es intuición lírica).


Benedetto Croce en edad avanzada

El acto lógico de juzgar es, así, síntesis *a priori* lógica, por los motivos que se han explicado.

La consecuencia muy importante que resulta de esto es que la *filosofía y la historia coinciden*. "Filosofía e historia –escribe expresamente Croce– ya no son dos formas, sino una sola forma y no se condicionan mutuamente sino *que precisamente se identifican*. La síntesis *a priori*, que es la sinopsis del juicio individual y de la definición, es simultáneamente la síntesis de la filosofía y de la historia; y el pensamiento, creándose a sí mismo, cualifica la intuición y crea la historia. Ni la historia precede a la filosofía ni la filosofía a la historia: una y otra nacen en el mismo parto".

6. La actividad práctica, económica y ética

Antes de pasar a la doctrina de Croce sobre la historia, queda aún por hablar brevemente de la filosofía práctica que constituye la parte quizá más débil del pensamiento de Croce.

La forma de la actividad práctica del Espíritu es la que se diferencia de la simple contemplación teórica, productora no de conocimientos, sino de *acciones*. La actividad práctica coincide con la *voluntad*: actuar es querer; no hay volición sin acción ni acción sin volición.

Ahora bien, cuando se quiere, se quiere un fin. Si el fin es individual se tiene la actividad económica; si el fin, al contrario, es universal se tiene la actividad ética. Ésta es la definición de Croce: "Actividad económica es aquella que quiere y actúa lo que corresponde *sólo a las condiciones de hecho en las que el individuo se encuentra*; actividad ética es aquella que quiere y actúa lo que aun correspondiendo a dichas condiciones, *se refiere juntamente a algo que las trasciende*. A la primera corresponden los llamados fines individuales; a la segunda, los *fines universales*: sobre la primera se basa el juicio acerca de la mayor o menor coherencia de la acción tomada en sí misma; sobre la segunda se fundamenta el juicio acerca de la mayor o menor coherencia de la acción respecto del fin universal, que trasciende al individuo".

En la esfera de la economía, como ya se vio, entran todos los *pseudo-conceptos* y todas las *ciencias* particulares. Pero Croce asigna a esta esfera también el *derecho* y las *leyes*, la *actividad política* y la *vida misma del Estado*. El Estado no tiene dimensión ética, sino utilitarista, económica (ésta es la posición que ya había adoptado Maquiavelo).

¿Y la ética? Vimos que para Croce es la volición de lo universal. Pero, ¿cuál es este universal? Esta es su respuesta: lo universal es el mismo Espíritu, "la realidad en cuanto es verdaderamente real como unidad de pensamiento y volición; es la vida, tomada en su profundidad como esa misma unidad; es la libertad, si una realidad concebida de esta forma es desarrollo perpetuo, creación, progreso [...]. Y el hombre moral, al querer lo universal, es decir, lo que lo trasciende en cuanto individuo, se vuelve al Espíritu, a la Realidad real, a la Vida verdadera, a la Libertad". Es, como lo dice Croce, "negarse y superarse en cuanto individuo y servir a Dios".

Hegel mismo habría podido suscribir plenamente esta respuesta.

7. La historia como pensamiento y como acción

Si el juicio *filosófico* coincide con el *histórico*, entonces, cualquiera sea la edad o la época a la que se refiera en el conocimiento histórico, ella se hace *actual*. En efecto, nosotros realizamos el juicio histórico por una necesidad práctica, para

responder a las necesidades de la *situación presente* y así el juicio histórico que hacemos (su significado) se hace "presente". En este sentido, toda historia es siempre "historia contemporánea", que "vive en nosotros".

El hombre –dice Croce– "es un microcosmos, no en el sentido naturalista, sino en sentido histórico, *compendio de la historia universal*".

La historia es, pues, *el verdadero conocimiento de lo real*, es decir, "la síntesis *a priori* de la que se habló antes, entre intuición y categoría. La historia es el verdadero conocimiento del universal concreto. Y no sólo cada juicio histórico es conocimiento sino que el conocimiento histórico "es todo el conocimiento". Este es el "historicismo absoluto".

Historia. La historia no es crónica ni arte, ni retórica, sino el *verdadero conocimiento de lo real*, es decir, es la síntesis *a priori* de intuición y categoría, y "la síntesis *a priori*, que es la concretización del juicio individual y la definición, es juntamente la concretización de la filosofía y la historia".

Para Croce, pues, filosofía e historia coinciden: la historia es el *verdadero conocimiento del universal concreto*, y no sólo cada juicio histórico es conocimiento sino que el conocimiento histórico es "todo el conocimiento".

Características fundamentales de la historia:

a) La *actualidad*, por la que toda historia es contemporánea, juicio histórico que revive y actúa en el presente del Espíritu.

b) La *necesidad*, pero no en sentido mecanicista ni trascendente sino como *racionalidad inmanente*.

c) El *efecto catártico*, porque conocer históricamente el pasado significa *rescatarse y liberarse* del mismo.

d) El nexo entre *pensamiento y acción*, porque el conocimiento histórico es a la vez estimulador para la acción y estimulado por la acción.

La historia y el juicio histórico son, por lo tanto, *necesarios*. Pero no en el sentido mecanicista en el que los materialistas entendían la "necesidad", ni siquiera en el sentido de una fuerza trascendente que mueva la historia desde afuera (la Providencia de Dios fuera-del-mundo), sino en el sentido de la *racionalidad inmanente*.

El "si" histórico es ridículo. Es ridículo decir, por ejemplo: "Si Napoleón no hubiera cometido el error de ir a Rusia", porque esto supondría la impotencia del Espíritu al negar el nexo íntimo lógico y racional del universal concreto, que es la sustancia misma de la historia. Finalmente, referido al individuo el "si" histórico es un sinsentido. No se puede decir "si no hubiera cometido tal error", etc. En efecto, eres lo que eres precisamente porque cometiste tal error y puedes decir lo que dices porque lo cometiste y superaste el momento de ese error.

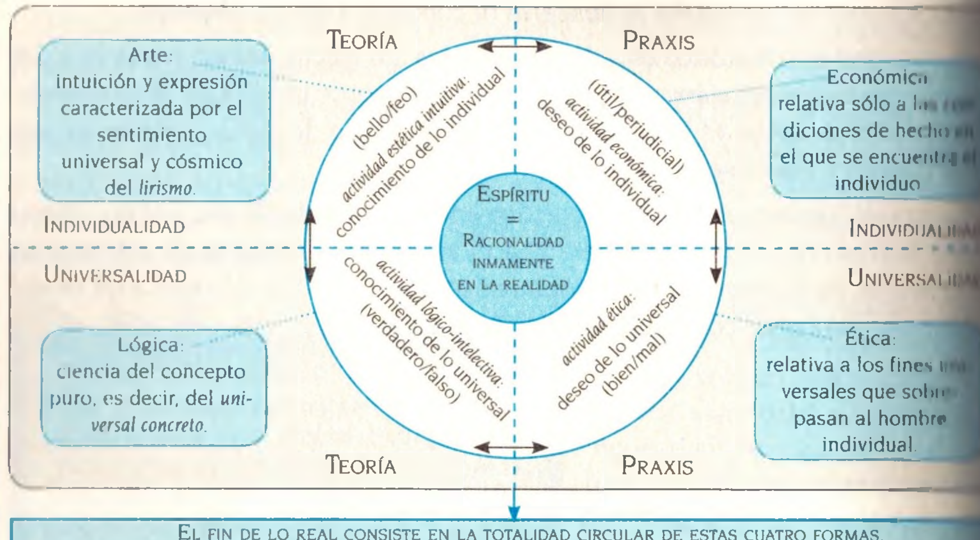
Tampoco en historia tiene sentido el juicio de alabanza y de reproche, porque alabanza y reproche afectan a los individuos *en el momento en que actúan*; pero una vez que se han convertido en acontecimientos históricos ya no pueden ser juzgados. El tribunal de la historia ni absuelve ni condena: *conoce* y *comprende*.

El conocimiento histórico es, además, *catártico*. En efecto, somos productos del pasado y podemos *rescatarnos* del pasado, precisamente *conociéndolo históricamente*. Escribir historia, como ya lo decía Goethe, es un modo de quitarse de las espaldas el pasado y liberarse del mismo.

Y, como el Espíritu es teórico y práctico en la unidad-distinción, así el conocimiento histórico es estimulador para la acción y es simultáneamente estimulado por la acción, es un nexo entre "pensamiento" y "acción", que se explica de modo circular, precisamente como el Espíritu. [Textos 2]

CROCE

LAS FORMAS DEL ESPÍRITU



EL FIN DE LO REAL CONSISTE EN LA TOTALIDAD CIRCULAR DE ESTAS CUATRO FORMAS, ES DECIR, SÓLO EL ESPÍRITU ES EL FIN DEL ESPÍRITU.

EL HISTORICISMO ABSOLUTO

El *juicio individual* nos permite conocer y poseer de modo concreto el mundo y su predicado es el *juicio definitorio*

Porque el pensamiento auténtico es pensamiento de lo *universal concreto* y porque el juicio definitorio coincide con el juicio individual, entonces *filosofía e historia coinciden*.

UNIVERSAL CONCRETO
La realidad del Espíritu en su savia vital universal y en toda su riqueza síntesis de opuestos unidad en la distinción

↓

LA HISTORIA ES EL VERDADERO CONOCIMIENTO DEL UNIVERSAL CONCRETO y el conocimiento histórico es todo el conocimiento.

↓

Y porque el juicio histórico responde siempre a una necesidad práctica *actual*

↓

TODA HISTORIA ES HISTORIA CONTEMPORÁNEA que revive y se actúa en el presente del Espíritu.

↓

El conocimiento histórico es *catártico*, es estimulador para la acción y al mismo tiempo, es estimulado por la acción: es un nexo de "pensamiento" y "acción", que se explica de modo circular como el Espíritu.

III. *Giovanni Gentile y el neoidealismo como actualismo*

Gentile y sus obras → § 1

√Giovanni Gentile nació en Castelvetrano, en Sicilia, en 1875. Alumno de Donato Jaia en Pisa, apreció el pensamiento de Spaventa. Luego de enseñar en Liceos, fue profesor en la Universidad de Palermo; en 1914 sucedió a Jaia en Pisa y desde 1917 se trasladó a Roma. Adhirió al fascismo y esto causó su rompimiento con Croce. En 1922 fue senador y siendo Ministro de Educación llevó a cabo la reforma escolar. En 1925 fue director del Instituto Treccani y publicó la famosa *Enciclopedia*. No se separó del fascismo ni siquiera en 1943 y en 1944 fue asesinado en frente de su casa en Florencia, no se sabe por quién.

Sus obras teóricas más importantes son: *El acto del pensamiento como acto puro* (1912), *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913), *La teoría general del Espíritu como acto puro* (1916), *Sistema de lógica como teoría del conocimiento* (1917-1922).

La dialéctica según Gentile → § 2

√El núcleo del sistema de Gentile está en el replantear el concepto de "dialéctica" definida por él como "ciencia de las relaciones conceptuales". Hay dos formas de dialéctica, *absolutamente irreconciliables*:

a) La dialéctica antigua de tipo platónico, que es *dialéctica del pensamiento* ("dialéctica de la muerte"), porque considera las ideas como objetos distintos del pensamiento.

b) La dialéctica moderna, nacida de la reforma kantiana, que es *dialéctica del pensar* ("dialéctica de la vida"), es decir, de la actividad misma del pensamiento que piensa.

La dialéctica moderna, que encuentra su expresión más madura en Hegel, no ha llegado aún a su perfección, porque permanecen aún residuos de la vieja dialéctica. La reforma de la dialéctica hegeliana consistirá, entonces, en eliminar todo residuo de la dialéctica del pensamiento y volver rigurosa la dialéctica, haciendo de ella una dialéctica del pensar puro. Hay un solo y único concepto que es el *acto puro, autoconcepto* en el que se resuelve toda la realidad. Así, nació el actualismo.

El pensamiento como "autoconcepto" y "forma absoluta" y la necesidad del "mal" → § 3-4

√El actualismo es aquella forma de idealismo según la cual el Espíritu, en cuanto acto, pone su objeto como multiplicidad de objetos y los reabsorbe en sí como momento mismo del propio hacerse. El actualismo, sostiene Gentile, se resume en dos posiciones fundamentales:

a) El verdadero concepto de la realidad múltiple, el concepto del sujeto, centro de todas las cosas, es *autoconcepto* (*conceptus sui*).

b) En el acto espiritual, *toda la materia* es absorbida por completo en la forma como *actividad* (formalismo absoluto).

En último término, las dos posiciones coinciden porque concebir el pensamiento como *forma absoluta* equivale a concebirlo como *conceptus sui*. Ahora bien, el Espíritu encuentra ante sí, como momento suyo esencial, la negación de sí, que ha de ser negada, el *mal*. El Espíritu es Bien y Verdad, precisamente en la victoria sobre su enemigo interior.

√ El autoconcepto se realiza como posición: *a*) de sí en cuanto sujeto, *b*) de sí en cuanto objeto (naturaleza); la realidad espiritual, en efecto, es desdoblarse como sí y como otro y encontrarse en el otro. El autoconcepto que se autorrealiza y se autoconoce implica, pues, tres momentos:

La naturaleza y la realización del "autoconcepto" mediante sus tres momentos → § 5-7

1) La realidad del sujeto, puro sujeto.

2) La realidad del objeto, puro objeto.

3) La realidad del Espíritu, como unidad o proceso del pensamiento, y la inmanencia del sujeto y del objeto en el Espíritu.

Por consiguiente, la realidad verdadera es la del pensamiento, es decir, la del Espíritu, síntesis viviente eterna, *monotriada* justamente en cuanto se desarrolla en tres momentos. La historia del mundo, o sea, el camino de la humanidad por el tiempo y el espacio, es la representación empírica y externa de la victoria inmanente eterna del Espíritu sobre la naturaleza y, dice Gentile con fórmula de Vico, "historia ideal eterna".

1. Vida y obra

Giovanni Gentile nació en Castelvetrano (Sicilia), en 1875. Fue alumno de Donato Jaia en la Escuela Normal de Pisa, quien lo hizo conocer y gustar el pensamiento de Spaventa, en el que se basará su actualismo. Luego de algunos años de enseñanza en Liceos, fue profesor en la Universidad de Palermo; en 1914 sucedió a Jaia en Pisa y, a partir de 1917 se trasladó a Roma. Ya se habló de su colaboración con Croce y del subsiguiente rompimiento. En 1922 fue elegido senador y como Ministro de Educación, llevó a cabo la reforma escolar, iniciada ya por Croce, que se demostró bastante sólida por décadas. La adhesión al fascismo sobrevivió al caso Matteotti, aun cuando Gentile intentó tomar las debidas distancias. En 1925 llegó a ser director del Instituto fundado por el senador Treccani

proyectó, elaboró y publicó la *Enciclopedia*, que fue por muchos años punto de referencia para todos los italianos y aun hoy se la consulta con utilidad. Gentile en 1943, no se separó del fascismo y adhirió al llamado "Gobierno fantoche". Era un acto de lealtad para con el régimen cuyo líder cultural había sido él y, en fin de cuentas, un acto de coherencia moral. En 1944 fue asesinado no se sabe por quién, en frente de su casa de Florencia.

Numerosas son las obras de Gentile. La "Fundación Gentile" ha preparado una edición completa en 55 volúmenes, divididos en:

a) Obras sistemáticas (vol. 1-9).

b) Obras históricas (vol. 10-35).

c) Obras varias (vol. 36-45).

d) Fragmentos (vol. 46-55).

e) Un epistolario en varios tomos.

Sus obras teóricas más importantes son: *El acto del pensamiento como acto puro* (1912); *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913); *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica* (1913-1914); *La teoría general del Espíritu como acto puro* (1916); *Sistema de lógica como teoría del conocimiento* (1917-1922); *Discursos de religión* (1920); *Filosofía del arte* (1931).

La obra que tuvo más éxito fue *La teoría general del Espíritu como acto puro* y la que los estudiosos consideran como la más profunda es el *Sistema de lógica*.

2. La reforma de la dialéctica hegeliana por parte de Gentile

El núcleo del sistema de Gentile consiste en el replanteamiento de la dialéctica y en la puesta en práctica del proceso de "mentalización" de la misma, propugnada por Bertrando Spaventa.

La esencia de la dialéctica está en la *relación* entre los conceptos, de modo que la dialéctica puede definirse como "la ciencia de las relaciones". Ahora bien, hay dos formas de dialéctica: *a*) la antigua, de tipo platónico; *b*) la moderna, nacida de la reforma kantiana.

a) La dialéctica antigua es *dialéctica del pensamiento*, porque considera las ideas precisamente como objetos distintos del pensamiento y lo condicionan.

b) En cambio, la dialéctica moderna es la *dialéctica del pensar*, es decir, de la actividad misma del pensamiento que piensa.

Dialéctica. Gentile define la dialéctica como "ciencia de las relaciones conceptuales". Hay dos formas de dialéctica, absolutamente inconciliables:

a) La dialéctica antigua de tipo platónico que es dialéctica del pensamiento, porque considera las Ideas como objetos distintos del pensamiento al que condicionan.

b) La dialéctica moderna, nacida de la reforma kantiana, que es la dialéctica del pensar, es decir, de la actividad misma del pensamiento que piensa.

Mientras que la dialéctica antigua es "dialéctica de muerte", pues en ella la realidad se encuentra como determinada desde la eternidad, la dialéctica moderna, que encuentra en Hegel su formulación más madura pero no llegada aun a la perfección, es la "dialéctica de la vida", porque constituye el proceso de lo real "y el proceso de lo real no puede ser concebible sino como historia del pensamiento". En definitiva, la dialéctica es, para Gentile, la dialéctica del autoconcepto.

Las dos dialécticas son absolutamente *inconciliables*, entre las dos se da un abismo: el abismo que separa el idealismo moderno del idealismo antiguo.

Pero la dialéctica moderna, que encuentra en Hegel su formulación más madura, no ha llegado aún a su perfección. En efecto, en Hegel permanecen *aún rezagos de la dialéctica antigua*. Efectivamente, Hegel distinguía la fenomenología de la lógica pura y, además, aun en la esfera de la ciencia pura, él introducía la división tripartita de *lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*, contradiciéndose manifiestamente, es decir, recayendo casi en un platonismo (así fuera parcial), en cuanto el pensamiento estudiado en la "lógica" y la "naturaleza" constituyen momentos *anteriores* (así sea idealmente) al Espíritu y por ende manteniendo todavía una especie de *dialéctica del pensamiento*.

Entonces, la reforma de la dialéctica hegeliana consistirá en la eliminación de todo residuo de dialéctica del pensamiento y en poner rigor en la dialéctica haciendo de la misma una *dialéctica del pensar puro*.

Pero –se objetará– ¿Croce no había procedido ya en esta dirección? ¿No había él reducido *toda* la dialéctica a dialéctica del Espíritu? Ciertamente, Croce se había movido en este sentido, pero había introducido con sus "distintos" un sistema de categorías (los cuatro grados del Espíritu), que Gentile no acepta. *La categoría es una sola*: la del Espíritu. Se da entonces un solo y único concepto, y éste es exactamente *acto puro, autoconcepto* al que se reduce toda la realidad. Así nació el actualismo.

3. El pensamiento como "autoconcepto" y "forma absoluta"

El actualismo es la forma del idealismo que afirma que el Espíritu como acto pone su objeto como multiplicidad de objetos y los reabsorbe en sí como momento mismo del hacerse a sí mismo. El Espíritu se autopone, poniendo dialécticamente el objeto y reduciéndolo plenamente en sí. "El pensamiento no conoce sino realizándose a sí mismo, y lo que conoce no es otra cosa que esta misma realidad que se realiza".

El actualismo, dice Gentile, en la *Teoría general del Espíritu como acto puro*, se resume en dos conceptos que constituyen *a*) el "primer principio", *b*) el "término último" de la doctrina.

a) Hay *muchos* conceptos (como se ya se dijo) pero, sólo hay *uno* porque no se dan muchas realidades para comprender sino *una sola*, aunque en su multiplicidad de momentos. Por lo tanto, "el verdadero concepto de la realidad múltiple debe consistir no en una multiplicidad de conceptos, sino en un concepto único, que sea determinado intrínsecamente, mediado, desarrollado en toda su multiplicidad de sus momentos positivos. En consecuencia, dado que la unidad pertenece al sujeto que concibe el concepto, la multiplicidad de los conceptos de las cosas no puede ser sino la envoltura superficial de un núcleo que es un concepto solo: el concepto del sujeto, centro de todas las cosas. De modo que el verdadero concepto, que sea propiamente tal, es autoconcepto (*conceptus sui*)".

b) El segundo punto es el del *formalismo absoluto*. Si por forma y materia se entiende lo que Kant llamó de este modo, entonces, debe decirse que *toda* la materia es absorbida totalmente por la forma: "La materia (de la experiencia) se pone y se realiza en la forma. De modo que la sola materia, que

Autoconcepto. (*Conceptus sui*). Es el único verdadero concepto de la realidad múltiple, el concepto del sujeto centro de todas las cosas, mientras que "la multiplicidad de los conceptos de las cosas no puede ser sino la corteza superficial de un núcleo que es un concepto solo".

El *autoconcepto* es *actividad* entendida como *formalismo absoluto* que absorbe por completo toda la materia: en su autorrealizarse y autoconocerse implica tres momentos dialécticos:

1) La realidad del sujeto, puro sujeto.

2) La realidad del objeto, puro objeto.

3) La realidad del Espíritu, como unidad o proceso de pensamiento y la inmanencia del sujeto y del objeto en el Espíritu.

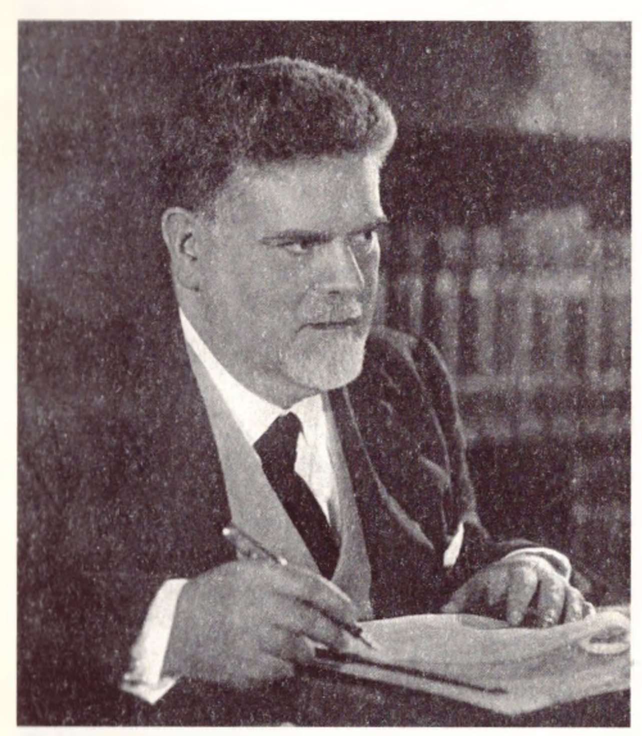
existe en el acto espiritual, es la forma misma, como *actividad*. No es lo positivo en cuanto puesto [...] sino el positivo en cuanto se pone, la forma misma".

En último término, estos dos conceptos coinciden ya que concebir el pensamiento como *forma absoluta* equivale a concebirlo como *conceptus sui*. El Espíritu es este ponerse (el autoponerse) en cuanto pensar y todo se reduce en la dialéctica del pensar.

4. El "mal" y el "error"

El actualismo, según Gentile, explica lo que siempre ha disgustado al espíritu humano: el *mal* y el *error*.

El mal es lo que el Espíritu encuentra frente a sí como negación de sí, pero el Espíritu niega esta negación y en esto consiste su vida. Por lo tanto, el mal es como "el mecanismo interno gracias al cual el Espíritu progresa y vive a condición de progresar".



Giovanni Gentile (1875-1944) ha replanteado el hegelismo, reformando su dialéctica radicalmente y creando el Actualismo, que constituye la forma extrema asumida por el Idealismo occidental

Lo mismo vale para el *error*. El concepto no es lo "ya puesto" sino "lo positivo que se autopone" es, como dice Gentile, "un proceso de autoctisis [= posición de sí mismo] que tiene como su momento esencial la propia negación, el error en contra de lo verdadero". El error es sólo un momento de lo verdadero y, más aún, es reconocido como error sólo en su ser relacionado con lo verdadero. Y lo que vale para el error teórico vale igualmente para el error moral.

En síntesis: mal y error, dice Gentile, son como el "combustible" que necesita la

llama del Espíritu para encenderse: el fuego se alimenta del combustible pero lo consume. Y así el Espíritu es Bien y Verdad, precisamente al superar y vencer al enemigo interior, *consumiéndolo*.

5. La "naturaleza" como objeto del "autoconcepto"

El actualismo, según Gentile, explica también *la naturaleza como objeto del autoconcepto*. En efecto, el *autoconcepto* se realiza como posición de sí como sujeto y de sí como objeto: "Esto –escribe Gentile– es el Yo, la realidad espiritual: identidad de sí mismo consigo mismo; pero no identidad como inmediatamente puesta sino como identidad que se pone, reflexión: desdoblamiento de sí y del otro y reencuentro en el otro. El Sí mismo que fuera Sí mismo sin ser el otro, no sería evidentemente Sí mismo, porque este existe en cuanto es el otro. Ni el otro, por lo tanto, sería otro, si no fuera el mismo sí mismo, porque el otro es impensable si no es como idéntico con el sujeto, es decir, como el sujeto mismo que se reencuentra delante de sí, poniéndose realmente".

6. Los tres momentos del "autoconcepto"

Ahora bien, dada esta estructura dialéctica, el autoconcepto que se autorrealiza y se autorreconoce, implica *tres* momentos:

1) La realidad del sujeto, puro sujeto.
2) La realidad del objeto, puro objeto.
3) La realidad del Espíritu, como unidad o proceso del pensamiento e inmanencia del sujeto y del objeto en el Espíritu.

Sin embargo, téngase presente: el *sujeto* debe existir porque de otro modo no existiría quien piensa; el *objeto* debe existir porque, de otro modo, el pensamiento no pensaría nada: pero la verdadera realidad es la del pensamiento, es decir, del Espíritu, y en él y por él existen sujeto y objeto: "Nada es real fuera del pensamiento". El primero y segundo momento son reales sólo en el tercero es la síntesis viviente eterna. En el *Sistema de lógica* Gentile llamó a esta unidad que se desenvuelve en tres momentos con el nombre de "monotríada".

En consecuencia, observa Gentile, en la *Teoría general del Espíritu*, la historia del mundo, o sea, el camino de la humanidad en el tiempo y el espacio "no es

GIORNALE CRITICO

DELLA

FILOSOFIA ITALIANA

DIRETTO DA

GIOVANNI GENTILE

ANNO PRIMO - FASCICOLO PRIMO - GENNAIO 1920



DIREZIONE: ROMA, VIA PALESTRO 56

AMMINISTRAZIONE: MESSINA, CASA EDITRICE G. PRINCIPATO

Frontispicio del primer fascículo de la revista "Giornale critico della filosofia italiana" (enero de 1920)

otra cosa que la representación empírica y externa de la inmanente eterna victoria (plena y absoluta victoria) del Espíritu sobre la naturaleza, de la inmanente determinación de la naturaleza en el Espíritu". Retomando una fórmula de Vico, Gentile dice que "la historia es historia ideal eterna". Y así, de modo análogo, también la naturaleza considerada exteriormente, es límite para el Espíritu y parece que se apodera del mismo, pero considerada en una óptica más exacta, por el contrario, es "como el eterno pasado de nuestro eterno presente". Naturaleza e historia, en esta perspectiva, coinciden.

Una observación final completará el cuadro. A los tres momentos diferenciados anteriormente Gentile hace corresponder respectivamente:

1) Al primero (el de la subjetividad) el *arte*.

2) Al segundo (el de la objetividad) la *religión*.

3) Al tercero (el de la síntesis) la *filosofía*.

7. Naturaleza del actualismo de Gentile

En las páginas conclusivas de su obra mayor, *Sistema de lógica*, Gentile toma posición contra algunos intentos polémicos de determinar la naturaleza de su filosofía y lo hace de modo elocuente.

Croce había objetado ya que su actualismo era una "mística". Gentile respondió que el actualismo mantiene lo positivo de la mística, porque considera real sólo lo absoluto y juzga como verdadera realidad sólo a Dios; pero, simultáneamente, elimina el defecto del misticismo porque *no elimina las distinciones*, sino que las considera necesarias no menos que la identidad.

Algunos consideraron que el actualismo era un árido "panlogismo", que resuelve todas las diferencias en la unidad de un pensamiento abstracto. Pero –dice Gentile– *pensar a la unidad mediante las diferencias* es propia a todas las filosofías: en efecto, los primeros en "hacer unidad" fueron los Eleatas y todos los filósofos siguieron luego, de diversas formas, por este camino. En este sentido puede decirse que cada hombre, sépalo o no, es panlogista".

Otros, en cambio, han considerado al actualismo como un "panteísmo". Gentile rechaza vivamente esta consideración, sosteniendo que el panteísmo concibe a Dios como naturaleza, mientras que el actualismo dice lo contrario y es la crítica perentoria de todo panteísmo. Pero, en realidad, aquí Gentile considera el panteísmo en el sentido restringido de Spinoza. Pero, si por panteísmo se entiende la negación de la trascendencia y la *reducción del mundo*, –así sea en clave dialéctica– a Dios, entonces, Gentile es panteísta, dado que él afirma claramente que "la cosa finita (y por ende el mundo) es siempre la realidad de Dios".



Giovanni Gentile durante una conferencia en los años Veinte

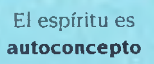


Giovanni Gentile, en función de ministro de Educación, en diálogo con su jefe de gabinete, Severi.

Otros han acusado al actualismo de ser una "filosofía teologizante". Gentile responde diciendo que acepta esta consideración en lo que ella tiene de verdadero. Y lo que tiene de verdadero, está resumido como sigue en el texto que concluye su obra principal: "¿Filosofía teologizante? ¿Y por qué no? Sólo que la teología de los teólogos nunca habló propiamente de Dios, porque los teólogos no han conocido alguna vez a Dios *sino que lo han presupuesto, cambiándolo por su sombra*. Si por teologizar se entiende hablar de Dios, esto no será un gran mal, considerando que Dios, más que el pensamiento de los teólogos, es también y sobre todo el pensamiento constante de todo hombre que no se dedique a juegos de ingenio, sino que viva seriamente su vida en la que está comprometido el universo, y que le hace sentir por eso mismo el peso de una responsabilidad divina. Por lo demás, ¿de qué sirven los nombres, las etiquetas, las caracterizaciones? Lo importante es pensar: "Pensar es la mayor virtud", decía Heráclito. Y unas cuantas páginas antes, Gentile había escrito: "Pensar es vivir una vida inmortal". [Textos 3]

GENTILE

EL PENSAMIENTO COMO "AUTOCONCEPTO" Y "FORMA ABSOLUTA"



El espíritu es
autoconcepto
único verdadero concepto
de la realidad múltiple.

↓

Toda la realidad es absorbida totalmente
en la **forma absoluta,**
la cual es acto espiritual,
lo positivo que se pone a sí mismo (*autoctisis*)

↓

El autoconcepto se autorrealiza
y se autoconoce según una dialéctica triádica (*monotríada*):
1. Realidad del sujeto.
2. Realidad del objeto.

DIALÉCTICA:

.Ciencia de las relaciones.

.La *dialéctica antigua* era dialéctica del *pensamiento*.

La *dialéctica moderna* es dialéctica del *pensar*.

↓

La verdadera realidad es la
del pensamiento que se autopiensa,
es decir, la del Espíritu:
Bien y *Verdad*,
síntesis viviente eterna,
que tiene como su momento esencial
la propia negación (la Naturaleza),
el error contra la verdad,
el mal contra el bien.

↓

La *historia del mundo* es la representación empírica y externa
de la victoria inmanente y eterna del Espíritu sobre la Naturaleza,
de la determinación inmanente de la Naturaleza en el Espíritu

↓

LA HISTORIA VERDADERA ES HISTORIA IDEAL ETERNA
que se recoge en el eterno acto de pensar.

IV. El *neoidealismo en Inglaterra y en Norteamérica*

Predecesores del neoidealismo anglo-americano → § 1

√ El neoidealismo surgió en Inglaterra y en Norteamérica como reacción ante el predominio del empirismo y por tanto fue un fenómeno imprevisto, aunque había encontrado en los literatos filósofos como Carlyle y Emerson –en Inglaterra y en Estados Unidos respectivamente– precedentes significativos.

El neoidealismo inglés → § 2

√ El neoidealismo inglés encontró su máximo exponente en F. H. Bradley, quien se empeñó en una demostración sistemática de los múltiples aspectos contradictorios de la experiencia y demostró la necesidad de una referencia a la realidad absoluta, inmanente, en cierta medida, en cada hombre.

El neoidealismo americano → § 3

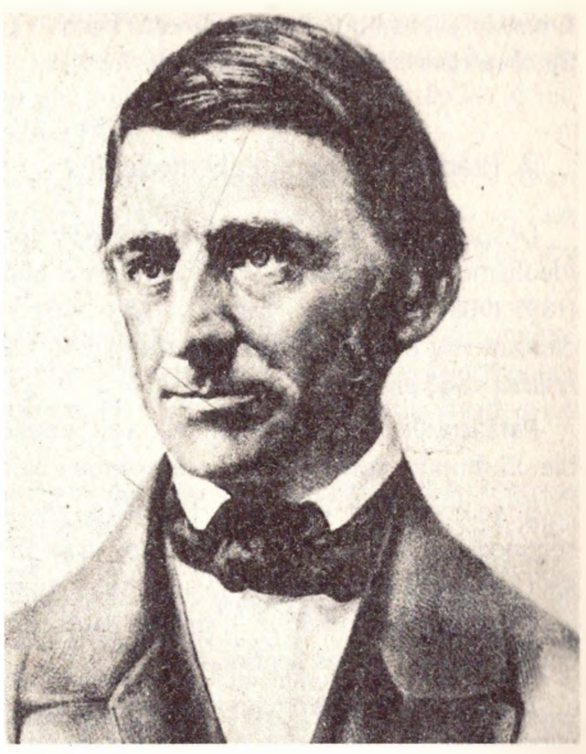
√ La problemática de Bradley de la relación entre el hombre y el absoluto, encontró un eco firme en el americano J. Royce, quien replanteó –en clave filosófico-idealista– el concepto paulino del cuerpo místico.

1. Los predecesores: Carlyle y Emerson

Contra la tradición empirista y psicologista se desarrolló, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, un fuerte movimiento neoidealista, en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX. Se trató de un movimiento que intentó contrarrestar una larga y bien asentada tradición. Por esto, junto con las aceptaciones y las críticas inevitables, suscitó estupor. A propósito, William James escribió: "Es algo extraño esta resurrección de Hegel en Inglaterra y aquí [en los Estados Unidos] luego de sus funerales en Alemania. Considero que su filosofía tendrá un influjo importante en el desarrollo de nuestra forma liberal de cristianismo. Dicha filosofía ofrece la estructura casi metafísica de la que esta teología ha tenido siempre necesidad". Y si se mira a la obra de Hutchinson Stirling (1820-1909), *El Secreto de Hegel* (1865), se debe decir que James no estaba equivocado de hecho. Stirling presentó, por primera vez, en Gran Bretaña, la filosofía de Hegel "en una forma relativamente inteligible y coherente" (J. Passmore).

En honor a la verdad, debe recordarse que aun antes de que se publicaran las obras de los neohegelianos ingleses y norteamericanos, ya algunos "literatos filósofos" influyentes, como los dos poetas Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) y William Wordsworth (1770-1850) y luego Thomas Carlyle (1795-1881) en Inglaterra

y Ralph Waldo Emerson (1803-1882) en los estados unidos, habían preparado el terreno y el ambiente adecuado para la aparición y el éxito del neohegelianismo anglo-americano. El pensamiento de Schelling inspiró ensayos literarios y algunas poesías de Coleridge y Wordsworth. Carlyle, por su parte, hizo conocer en Inglaterra la literatura romántica alemana. De 1837 es su trabajo histórico sobre *La revolución francesa* en la que se encuentra la exaltada admiración por los personajes de la revolución. Y en *Los Héroes* (1841), Carlyle describe una concepción de la historia considerada precisamente como resultado y expresión de la acción de los héroes. El universo, escribe Carlyle, siguiendo a Goethe –en *Sartor Resartus* (1834)–, es "el vestido de Dios", un "místico tiempo del Espíritu", símbolo del poder divino que se manifiesta en la personalidad de los héroes. Simultáneamente, Carlyle se manifiesta muy distanciado de la ciencia: ésta es inútil para la solución de los problemas filosóficos.



Ralph Waldo Emerson (1803-1882) fue el promotor de un idealismo panteísta en Norteamérica.

En el mismo período en que Carlyle actuaba en Inglaterra, en Estados Unidos Ralph Waldo Emerson se hacía el paladín de un idealismo panteísta que ve una superalma como fuerza encarnada en toda la realidad. Todo procede del mismo Espíritu: los hombres y el mundo. Y mientras el cuerpo humano es guiado por la voluntad, el mundo es "una encarnación de Dios más baja y más lejana": el mundo es "una proyección de Dios en el inconsciente". El orden del mundo –testimonio del espíritu divino– no puede ser violado por el hombre. Y cuando nos encaminamos por la vía que nos lleva a infringir el orden de la naturaleza, no es difícil darse cuenta de que "nos hacemos extraños a la naturaleza". El alejamiento de la naturaleza es la aliención en relación con Dios. Al igual que Carlyle, también

Emerson piensa que la historia está hecha y plasmada por los grandes hombres. Su obra *Hombres representativos* es de 1850.

2. Bradley y el neoidealismo inglés

Después de Stirling, fueron muchos los representantes importantes del idealismo inglés. Recordemos a Thomas Hill Green (1836-1882), Edward Caird (1835-1908), y John Mc. Taggart (1866-1925); pero, la figura de mayor relieve fue ciertamente Francis Herbert Bradley (1846-1924), cuya obra principal *Apariencia y realidad* salió en 1893.

Para Bradley el mundo de nuestra experiencia es contradictorio e incomprensible. El mundo, como aparece, se examina bajo la óptica del análisis filosófico.

Si se considera, en efecto, la antigua distinción entre cualidades primarias y secundarias, se verá, escribe Bradley, que "el razonamiento que demuestra que las cualidades secundarias no son reales, tiene la misma fuerza cuando se aplica a las cualidades primarias". También éstas "nos llegan únicamente por la relación con un órgano de los sentidos".

Tampoco vale diferenciar las cosas de las cualidades ya que "no podemos descubrir ninguna realidad que exista independientemente de las cualidades".

El mundo de nuestra experiencia está lleno de contradicciones, es inconsistente. *Él es sólo apariencia*. "La realidad definitiva es aquella que no debe contradecirse". No hay aspecto alguno del mundo que se salve de la contradicción y que por ende pueda ser considerado como real. En consecuencia, la realidad absoluta trasciende todo intento humano de alcanzarla; por otra parte, el hombre finito que no logra llegar a la realidad absoluta, sino que distingue la apariencia de la realidad, tiene como inmanente tal realidad, de manera que "todo acto de experiencia, cada esfera o grado del mundo es un factor necesario del absoluto".

En el absoluto nada se pierde; todo es transformado. "El absoluto no tiene historia aunque contenga innumerables historias".

3. Royce y el neoidealismo en los Estados Unidos

Después de Emerson, en los Estados Unidos el neoidealismo fue sustentado significativamente por William Torrey Harris (1835-1909), G. H. Howison (18[illegible]

1916), James Creighton (1861-1924). Pero, el filósofo norteamericano neoidealista más influyente y conocido fue Josiah Royce (1855-1916). Autor muy fecundo, Royce dejó las mejores producciones de su pensamiento en *El mundo y el individuo* (2 vol. 1900-1902) y en *El problema del cristianismo* (1913).

Royce sostiene, ante todo, que no es posible conformarnos con nuestros conocimientos, siempre limitados y parciales. Exigimos verdades absolutas, un juez infinito que pueda juzgar de una vez por todas, por toda la eternidad, el error y el mal.

En síntesis, el hombre finito postula una conciencia absoluta. Y esta conciencia absoluta es Dios, en el que se integra todo lo fragmentario y en el que encuentran sitio y sentido también los errores, los fracasos, los defectos y todos los esfuerzos de las conciencias finitas.

De estas premisas, Royce dedujo, en cuanto a la sociabilidad, una doctrina con estrechas analogías con la doctrina del cuerpo místico. "Nosotros –escribe Royce– somos sólo polvo, si el orden social no nos da la vida. Si consideramos el orden social como nuestro instrumento y si nos preocupamos únicamente de nuestras fortunas privadas, entonces él es para nosotros despreciable [...]; pero si cambiamos nuestra actitud y servimos al orden social, más que a nosotros mismos solamente, entonces advertiremos que aquello a lo que servimos es simplemente nuestro más alto destino espiritual en forma corporal".

Este es el ideal proclamado por Royce ante una sociedad que impulsa a los individuos al individualismo y frente a las iglesias que, en su opinión, se han alejado, cada vez más, del ideal paulino del cuerpo místico. Royce, por lo tanto, sostiene que la comunidad que puede sacar al individuo de su finitud no es tanto una sociedad real, sino una sociedad ideal que está a la base de todas las comunidades históricas.

CROCE

1. ¿QUÉ ES EL ARTE?

La concepción que tiene Croce del arte es la que impuso el filósofo tanto nacional como internacionalmente y que difundió su pensamiento aun en círculos de literatos y artistas en general.

El arte es conocimiento intuitivo que implica un sentimiento expresado en imágenes. El arte es una forma de síntesis a priori estética de sentimiento e imagen en la intuición.

El arte en cuanto tal no tiene ninguna necesidad del entendimiento que le ayude, ni de la economía ni de la ética.

En las páginas que siguen, además de textos que indican precisamente la exacta determinación del arte respecto de los otros tres "distintos", se ofrecen fragmentos en los que aparecen algunos corolarios importantes de la estética de Croce: la negación de los géneros literarios y de lo bello natural y la afirmación de la identidad entre lingüística y estética.

1.1 El arte es intuición

El *arte es visión o intuición*. El artista produce una imagen o fantasma, y el que gusta del arte dirige la vista al sitio que el artista le ha señalado con los dedos y ve por la mirilla que éste le ha abierto, y reproduce la imagen dentro de sí mismo. *Intuición, visión, contemplación, imaginación, fantasía, figuración, representación*, son palabras sinónimas cuando discurrimos en derredor del arte y que elevan nuestra mente al mismo concepto o a la misma esfera de conceptos, indicio del consenso universal.

Pero esta respuesta mía de que el arte es intuición adquiere inmediatamente una significación particular a cuenta de todo lo que implícitamente niega y de lo que distingue el arte. ¿Qué negaciones se comprenden en la respuesta? Indicaré las principales, o al menos las que son más importantes para nosotros, en nuestro momento actual de cultura.

1.2 El arte no es un hecho físico

La respuesta niega, ante todo, que el arte sea un fenómeno físico: por ejemplo, ciertos y determinados colores y relaciones de colores, ciertas y determina-

das formas de cuerpo, ciertos y determinados sonidos y relaciones de sonidos, ciertos fenómenos de calor y de electricidad: lo que llamamos, en una palabra, fenómeno físico. En el pensamiento humano ya se ha caído en el error de confundir el arte con el fenómeno físico, y como los niños que tocan la pompa de jabón y que quieren tocar el arco iris, el espíritu humano, admirando las cosas bellas, trata de buscar las raíces del arte en la naturaleza externa, y se da a pensar, o cree deber pensar, por qué ciertos colores son bellos y otros feos, por qué son bellas ciertas formas del cuerpo y otras feas. De propósito, y metódicamente, esta tentativa se ha hecho varias veces en la historia del pensamiento; recordemos los *cánones* que los artistas y teóricos griegos y del Renacimiento formaron para determinar la belleza de los cuerpos, las especulaciones sobre las relaciones geométricas y numéricas determinables en las figuras y en los sonidos, sin olvidarnos de las investigaciones de los estéticos del siglo XIX [...], y de las *comunicaciones* que en los congresos de filosofía, de psicología y de ciencias naturales de nuestros días, presentan los imperitos acerca de las relaciones de los fenómenos físicos con el arte. Si se nos pregunta la razón por la que el arte no puede ser un fenómeno físico, responderemos en primer lugar que los hechos físicos, no tienen realidad, y que el arte, al cual tantas personas consagran por entero su vida y que a todos llena de una alegría divina, es sumamente real. De modo que el arte no puede ser un fenómeno físico, porque todo fenómeno físico es irreal.

1.3 El arte no es un acto utilitario

Otra negación va implícita en la definición del arte como intuición, porque si el arte es intuición y la intuición vale tanto como teoría en el sentido originario de contemplación, el arte no puede ser un acto utilitario. Y si el acto utilitario trata siempre de producir un placer y de alejar un dolor, el arte, considerado en su naturaleza propia, no tiene nada que ver con la utilidad, o con el placer y con el dolor, como tales. Se concederá, en efecto, sin demasiada resistencia, que un placer como placer, que un placer cualquiera, no es por sí mismo artístico. No es artístico el placer de beber un vaso de agua, que nos calma la sed; de un paseo en pleno campo, que tonifica nuestros miembros y que hace circular más ligeramente la sangre en nuestro organismo; de conseguir un puesto deseado, que sirve para dar asiento económico a nuestra vida práctica, etc. Hasta en las relaciones entre nosotros y las obras de arte, salta a la vista la diferencia entre el placer y el arte, porque la figura representada puede ser muy querida para nosotros y despertar los más deleitosos recuerdos a nuestro espíritu, siendo el cuadro horrible y, por el contrario, el cuadro puede ser bello

y la figura que representa odiosa para nuestro corazón. O el mismo cuadro que representamos bello puede despertar nuestra rabia y nuestra envidia, porque es obra de un enemigo o de un adversario nuestro, al cual producirá ventajas de toda clase, dándole mayor prestigio. Nuestros intereses prácticos, con los dolores y placeres correlativos, se mezclan y se confunden algunas veces con nuestro interés artístico, hasta lo perturban, pero no se confunden con él. A lo más para sostener con mayor validez la afirmación de que el arte es lo agradable llegaremos a afirmar que el arte no es lo agradable en general, sino una forma particular de lo agradable. Pero esta restricción, en lugar de ser una defensa es un verdadero abandono de la tesis, porque si el arte es una forma particular de lo agradable, su carácter definitivo lo determina, no lo agradable en general sino lo que distingue lo agradable, en general, de las otras especies de lo agradable, y a ese elemento distintivo –más que a lo agradable o a lo distintivo de lo agradable– hay que sujetar la investigación.

1.4 El arte no es un acto moral

Otra negación que hacemos al definir el arte como intuición es que el arte sea un hecho moral o, lo que es lo mismo, aquella forma de acto práctico que, acercándose necesariamente a lo agradable, al placer y al dolor, no es inmediatamente utilitario y hedonista y se mueve en una esfera espiritual superior. Y en verdad, el arte, como ya se observó desde la más remota antigüedad, no nace por obra de la voluntad; la buena voluntad que caracteriza al hombre honrado nada tiene que ver con el artista. Y como no nace por obra de voluntad, se substrae también a toda reflexión moral, no porque el artista disfrute de un privilegio de exención, sino porque no hay modo de aplicarle esa reflexión moral. Una imagen artística podrá ser un acto moralmente laudable o censurable; pero la imagen artística, como tal imagen, no es ni laudable ni censurable moralmente. No existe código penal que pueda condenar a prisión o a muerte ninguna imagen ni hay juicio moral, dado por persona razonable, que pueda girar en torno a ella; juzgar inmoral a la *Francesca* de Dante o moral a la *Cordelia* de Shakespeare –que tienen una mera finalidad artística y que son como notas musicales del alma de Dante o de Shakespeare– vale tanto como reputar moral un cuadro o inmoral un triángulo.

1.5 El arte no tiene carácter de conocimiento intelectual

Todavía –y ésta es la última y tal vez la más importante de las negaciones generales que me conviene recordar de propósito– al definir el arte como intui-

ción se niega que tenga carácter de conocimiento conceptual. El conocimiento conceptual en su forma pura, que es la filosófica, es siempre realista, porque trata de establecer la realidad, incluyéndola en la realidad como momento subordinado a la realidad misma. Pero intuición quiere decir precisamente indistinción de realidad e irrealidad, la imagen en su valor de mera imagen, la pura idealidad de la imagen. Al contraponer el conocimiento intuitivo y sensible al conceptual e inteligible, la estética a la ética, se trata de reivindicar la autonomía de esta forma de conocimiento, más sencilla y elemental, que ha sido comparada al sueño, al sueño y no al sonido, de la vida teórica, respecto de la cual la filosofía ha sido comparada a la vigilia. El que ante una obra de arte se pregunta si lo que el artista ha expresado es metafísica e históricamente verdadero y falso, formula una pregunta sin contenido y cae en un error análogo al del que quiere traducir, ante el tribunal de la moral, las áreas imágenes de la fantasía [...].

Esta reivindicación del carácter alógico del arte es, como ya he dicho, la más difícil e importante de las polémicas incluidas en la forma del arte-intuición, ya que las teorías que tratan de explicar el arte como filosofía, como religión, como historia, como ciencia y, en grado menor, como ciencia matemática, ocupan, en efecto, la mayor parte en la historia de la ciencia estética y se adornan con los nombres de los filósofos más gloriosos. En la filosofía del siglo XVIII tenemos ejemplos de identificación y de confusión del arte con la religión y la filosofía que nos suministran Schelling y Hegel; Taine confunde el arte con las ciencias naturales; los veristas franceses lo barajan con la observación histórica y documentada; el formalismo de los herbartianos confunde el arte con las matemáticas. Pero sería inútil buscar en todos estos autores, ni en otros que pudiéramos recordar, ejemplos puros de tales errores. El error nunca es puro; si lo fuera, sería verdad. Y por eso las doctrinas, que para mayor brevedad llamaré conceptualistas del arte, contienen dentro de sí elementos disolventes, tan más numerosos y eficaces cuanto más enérgico era el espíritu del filósofo que los producía. En nadie fueron más numerosos y eficaces que en Schelling y en Hegel, porque tuvieron tan viva conciencia de la producción artística, que hubieron de sugerir con sus observaciones en el desarrollo particular de cada caso una teoría opuesta a la que formularon en sus sistemas respectivos. Por lo demás, las nuevas teorías conceptualistas no sólo son superiores a las que hemos examinado anteriormente, en que reconocen el carácter teórico del arte, sino en que prestan su homenaje a la verdadera teoría, gracias a la exigencia que contienen de una determinación de relaciones –que, si son de distinción, son también de realidad– entre la fantasía y la lógica, entre el arte y el pensamiento.

Ya puede verse cómo en la sencillísima fórmula de que "el arte es la intuición" –que traducida a otros aforismos sinónimos, por ejemplo, "el arte es obra de fantasía", se oye en boca de todos los que discurren diariamente sobre arte, y se encuentran con más viejos vocablos, *imitación*, *ficción*, *fábula*, en tantos libros antiguos–, dicha ahora en el cuerpo de un discurso filosófico, se llena de un contenido histórico, crítico y polémico, de cuya riqueza podemos dar algunas señales.

Tomado de: CROCE, B. *Breviario de estética*.
Espasa-Calpe, Madrid, 1979[8], pp. 16-21, 23, 25-27.

1.6 Intuición y expresión

Uno de los problemas que más prontamente se presentan, una vez definida la obra de arte como "imagen lírica", concierne a la relación entre "intuición" y "expresión" y el modo como se realiza el pasaje de una a otra. Es éste, en substancia, el mismo problema que se presenta en otras partes de la filosofía, como ser el de interno y externo, el de espíritu y materia, de alma y cuerpo y, en la filosofía de la práctica, el de intención y voluntad, de voluntad y acción y otros semejantes. En estos términos el problema es insoluble, porque dividido lo interno de lo externo, el espíritu del cuerpo, la voluntad de la acción, la intuición de la expresión, no hay manera de pasar del uno al otro de los dos términos o de unificarlos de nuevo, a no ser que esta unificación se remita a un tercer término, el cual, vez por vez, ha sido presentado como Dios o como el *incognoscible*; el dualismo conduce necesariamente o a la trascendencia o a la agnosis. Pero, cuando se tiene la prueba de que los problemas son insolubles en los términos en los que han sido planteados, no queda sino criticar esos mismos términos e indagar la manera como se han engendrado y si su génesis es lógicamente legítima. La indagación, en este caso, llega a la conclusión: que ellos han nacido no como consecuencia de un principio filosófico, sino por efecto de una clasificación empírica y naturalista, que ha formado los dos grupos de hechos internos y de hechos externos (como si los internos no fuesen conjuntamente externos y los externos pudieran subsistir sin interioridad), de almas y de cuerpos, e imágenes y de expresiones; y es sabido que resulta vano esfuerzo reunir en síntesis superiores aquello que ha sido diferenciado, no ya filosóficamente y formalmente, sino empíricamente y materialmente. El alma es alma por cuanto es cuerpo, la voluntad es voluntad por cuanto mueve piernas y brazos, o sea es acción; y la intuición es tal por cuanto, en el acto mismo, es expresión. Una imagen no expresada, que no sea palabra, canto, dibujo, pintura, escultura o arquitectura, que no sea por lo menos palabra murmurada para sí mismo o canto que

resuene por lo menos, en el propio pecho, dibujo y color que se vea con la fantasía y confiera su color a toda el alma y a todo el organismo, es cosa inexistente. Puede aseverarse su existencia, pero no se puede afirmarla, porque la afirmación tiene como único documento el que esa imagen sea "corporificada" y expresada. Esta profunda proposición filosófica de la identidad de intuición y expresión, vuelve a encontrarse, por lo demás, en el común buen sentido que se ríe de aquellos que dicen tener pensamientos pero no saber expresarlos, haber ideado una gran pintura pero no saber pintarla. *Rem tene, verba sequentur*: si los *verba* no existen, tampoco está la *res*. Semejante identidad, que debe afirmarse respecto a todas las esferas del espíritu, tiene, en la esfera del arte, una evidencia y un realce que tal vez le falta en las otras. Frente al acto creador de la obra de poesía, se asiste como al misterio de la creación del mundo; de ahí la eficacia que la ciencia estética ejerce sobre la filosofía toda, a causa de la concepción del Uno-Todo. La estética, negando en la vida del arte el espiritualismo abstracto y el dualismo consiguiente, presupone y, al mismo tiempo, por su parte, establece el idealismo y el espiritualismo absolutos.

1.7 Expresión y comunicación

Las objeciones contra la identidad de intuición y expresión provienen generalmente de ilusiones psicológicas por las que se cree poseer, a cada instante y en profusión, imágenes vivas y concretas, cuando, en realidad, sólo se poseen signos y nombres; o bien, de casos mal analizados, tales como los de ciertos artistas, de quienes se cree que expresan tan sólo fragmentariamente un mundo de imágenes que poseen por entero en el alma, mientras que en el alma no poseen precisamente sino aquellos fragmentos y, juntamente con ellos, no aquel mundo supuesto, sino, cuando más, la aspiración y el oscuro afán hacia él, o sea hacia una imagen más vasta y más rica, que tal vez habrá de formarse y tal vez no.

Pero aquellas objeciones se alimentan también de una confusión entre la expresión y la comunicación, siendo esta última realmente distinta de la imagen y de su expresión. La comunicación concierne a la fijación de la intuición-expresión en un objeto que diremos material o físico por metáfora, aunque efectivamente no se trate, tampoco en esta parte, de material o de físico, sino de obra espiritual. No obstante, puesto que esta demostración acerca de la irrealidad de aquello que se llama físico y su resolución en la espiritualidad tiene, por cierto, un interés primario para la concepción filosófica total, mas solamente indirecto para el esclarecimiento de los problemas estéticos, podemos, para mayor brevedad, dejar aquí de lado la metáfora o el símbolo y

hablar de materia y de naturaleza. Claro está que la poesía se halla ya entera cuando el poeta la ha expresado en palabras, cantándola dentro de sí; y que al pasar a cantarla a voz desplegada para hacerla oir a otros, o al buscar a quienes la aprendan de memoria y la canten a su vez a otras personas, como en una *schola cantorum*, o al ponerla en signos de escritura o de imprenta, se entra en una nueva fase, por cierto de mucha importancia social y cultural, cuyo carácter ya no es estético sino práctico. Igual cosa debe decirse en el caso del pintor, el cual pinta sobre la tabla o sobre el lienzo, mas no podría pintar si en cada fase de su trabajo, desde la mancha o esbozo inicial hasta su terminación; la imagen intuida, y la línea y el color pintados en la fantasía, no precedieran el toque del pincel: tanto es así que cuando aquel toque se anticipa a la imagen, es luego borrado y substituido en la corrección que el artista hace de su obra. Es ciertamente muy delicado captar en el hecho ese punto de la distinción entre expresión y comunicación, porque en el hecho los dos procesos se alternan generalmente en forma rápida y parecen mezclarse; pero en idea está bien claro y hay que tenerlo bien firme. De no haberle tenido en cuenta o de haberle dejado vacilar en la poco atenta consideración provienen las confusiones entre arte y técnica, la última de las cuales no es ya cosa intrínseca al arte, sino que se coliga justamente al concepto de la comunicación. La técnica es, en general, un conocimiento o un conjunto de conocimientos dispuestos y dirigidos hacia el uso de la acción práctica y, en el caso del arte, de la acción práctica que forja objetos e instrumentos para el recuerdo y la comunicación de las obras de arte: tales como los conocimientos acerca de la preparación de las tablas, de los lienzos, de las paredes que se han de pintar, de las materias colorantes, de los barnices; o bien aquéllos acerca de los modos de obtener la buena pronunciación y declamación, y otros semejantes. Los tratados de técnica no son tratados de estética, ni siquiera son parte o sección de esos tratados. Esto, naturalmente, siempre que los conceptos sean pensados con rigor y las palabras se usen con propiedad en relación a aquel rigor de conceptos, ya que, por cierto, no valdría la pena ponerse a discutir sobre la palabra "técnica" cuando ella fuera usada, en cambio, como sinónimo del mismo trabajo artístico, en el sentido de "técnica interior", que es, en definitiva, la formación de la intuición-expresión; o bien en el sentido de "disciplina", es decir, de vínculo necesario con la tradición histórica, de la cual nadie puede desligarse, aunque nadie permanezca simplemente ligado a ella. La confusión del arte con la técnica, la sustitución de ésta a aquél, es un partido sumamente anhelado por los artistas impotentes, quienes, de las cosas prácticas y de las prácticas excogitaciones e invenciones, esperan aquella ayuda y aquella fuerza que no encuentran en sí mismos.

Los objetos artísticos: la teoría de las artes particulares y lo bello de la naturaleza

El trabajo de la comunicación, o sea de la conservación y divulgación de las imágenes artísticas, guiado por la técnica, produce, pues, los objetos materiales que, por metáfora, se dicen "artísticos" y "obras de arte": cuadros y esculturas y edificios y luego también, en forma más complicada, escritos literarios y musicales y, en nuestros días, fonógrafos y discos de fonógrafos, con los que se hace posible la reproducción de voces y sonidos. Mas, ni estas voces y sonidos, ni los signos de la pintura, de la escultura y de la arquitectura son obras de arte, las cuales no existen en otra parte a no ser en las almas que las crean o las vuelven a crear. Para que esta verdad de la inexistencia de objetos y cosas bellas pierda la apariencia de paradoja, será oportuno recordar el caso análogo de la ciencia económica, la cual bien sabe que en la economía no existen cosas natural y físicamente útiles, sino tan sólo necesidades y trabajo, de los cuales las cosas físicas reciben, por metáfora, ese adjetivo. Aquel que, en economía, quisiera deducir el valor económico de las cosas por las cualidades físicas de las mismas, cometería una grosera *ignoratio elenchi*.

Y, sin embargo, esta *ignoratio elenchi* ha sido cometida y tiene aún aceptación, en Estética, con la doctrina de las artes particulares y de los límites, o sea del carácter estético que es propio de cada una. Las clasificaciones de las artes son meramente técnicas o físicas, esto es según que los objetos artísticos consistan en sonidos, en tonos, en objetos a los que se ha dado color, en objetos, hechos o esculpidos, en objetos construidos y que no parecen encontrar respondencia en cuerpos naturales (poesía, música, pintura, escultura, arquitectura, etc.). Preguntar cuál sea el carácter artístico de cada una de estas artes, qué es lo que cada una puede o no puede, cuáles órdenes de imágenes se expresen en sonidos y cuáles en tonos, o cuáles en colores y cuáles en líneas, y así sucesivamente, es como preguntar, en economía, cuáles cosas, por sus cualidades físicas, deberán recibir un precio y cuáles no; y que precio deberán tener las unas respecto a las otras, siendo evidente que las cualidades físicas no entran en la cuestión y que cada cosa puede ser deseada y requerida, recibiendo un precio mayor que otras o que todas las otras, según las circunstancias y las necesidades. Una vez puesto inadvertidamente el pie en este terreno resbaladizo, también un Lessing fue arrastrado a conclusiones tan extrañas como aquella de que a la poesía le corresponden las "acciones" y a la escultura los "cuerpos"; y también un Ricardo Wagner se dedicó a fantasear sobre un arte conjunta, la ópera, que reúne en sí, por agregación, las potencias de todas y cada una de las artes. Quien tenga sentido artístico encontrará en un

verso, en un pequeño verso de poeta, conjuntamente musicalidad y expresión pictórica, fuerza escultórica y estructura arquitectónica; y lo mismo le sucederá con una pintura, la cual nunca es cosa de ojos sino de alma, y en el alma no se halla solamente como color, sino como sonido y palabra, y hasta como silencio, que es, a su manera, sonido y palabra. No obstante, al tratar de aferrar separadamente aquella musicalidad, aquel pintoresco y las demás cosas, sentirá que le huyen y se trasmudan la una en la otra, fundiéndose en la unidad cualquiera sea el modo con que, separadamente y por manera de decir, se acostumbre llamarlas: esto es, experimentará que el arte es una y que no se divide en artes. Una y, al mismo tiempo, infinitamente variada; pero variada no según los conceptos técnicos de las artes; antes bien, según la infinita variedad de las personalidades artísticas y de sus estados de alma. Es a esta relación y a este intercambio entre las creaciones artísticas y los instrumentos de la comunicación o "cosas artísticas" que debe remitirse el problema que concierne a lo bello de natura. Dejemos de lado la cuestión, que, sin embargo, se asoma ante algún estético, de si, además del hombre, otros seres tengan en la naturaleza instinto poético y artístico, cuestión que merece una respuesta afirmativa, no solamente como un debido homenaje a los pájaros cantores, sino también y más aún en mérito a la concepción idealista del mundo, que es todo vida y espiritualidad: y esto aunque, como en la leyenda popular, nosotros hayamos perdido aquel hilito de pasado que, colocado en la boca, permitía entender las palabras de los animales y de las plantas. Como "bello de natura" se designan verdaderamente aquellas personas, cosas, lugares que, por sus efectos sobre los ánimos, deben ser acercados a la poesía, a la pintura, a la escultura y a las demás artes; y no hay dificultad en admitir semejantes "cosas artísticas naturales", porque así como en el proceso de comunicación poética se actúa con objetos producidos artificialmente, así también puede actuarse con objetos dados naturalmente. La fantasía del enamorado crea la mujer que para él es bella y la personifica en Laura; la fantasía del peregrino crea el paisaje encantador o sublime y lo personifica en la escena de un lago o de una montaña, y estas creaciones poéticas se difunden a veces en más o menos amplios círculos sociales, en la cual cosa estriba el origen de las "bellezas profesionales" femeninas, por todos admiradas y el de los "lugares panorámicos" famosos, ante los cuales todos se extasían más o menos sinceramente. Bien es cierto que estas formaciones son transitorias: la chanza a veces las disipa, la saciedad las deja caer, el capricho de la moda las substituye; y, contrariamente a lo que acontece con las obras artísticas, no admiten interpretaciones auténticas. El golfo de Nápoles, visto desde lo alto de una de las más hermosas villas del Vómero, fue después de algunos años de ininterrumpida visión, declarado por la dama rusa

que había adquirido aquella villa, *une cuvette bleue*, tan odioso en su azul enguirnaldado de verde como para inducirla a vender de nuevo la villa. También esa imagen de la *cuvette bleue* es, por otra parte, una creación poética respecto a la cual huelgan las discusiones.

1.9 Los géneros literarios y artísticos y las categorías estéticas

Mucho mayores y más deplorables consecuencias ha tenido, en la crítica y en la historiografía literaria y artística, una teoría cuyo origen es bastante distinto pero análogo; esto es, la de los géneros literarios y artísticos. Ella también, al igual que la precedente, tiene como fundamento una clasificación que, tomada en sí misma, es legítima y útil: aquélla, la de las agrupaciones técnicas o físicas de los objetos artísticos; ésta, la de las clasificaciones que de las obras de arte se hacen, según su contenido o motivo sentimental, en obras trágicas, cómicas, líricas, heroicas, amorosas, idílicas, novelescas, etc., y así sucesivamente dividiendo y subdividiendo. Es prácticamente útil distribuir según estas clases las obras de un poeta en las ediciones que de ellas se hicieren, poniendo en un volumen las líricas, en otro los dramas, en un tercero los poemas, en el cuarto las novelas; y es cómodo, mejor dicho, indispensable, designar con estos nombres las obras y los grupos de obras, al hablar de ellas de viva voz o por escrito.

Mas aquí también es menester declarar indebido y negar el traspaso de estos conceptos clasificadores a las leyes estéticas de la composición y a los criterios estéticos del juicio; tal como se acostumbra hacer cuando se quiere determinar que la tragedia ha de tener tal o cual argumento, tal o cual calidad de personajes, tal o cual desarrollo de acción, tal o cual extensión; y cuando, frente a una obra, en lugar de buscar y juzgar la poesía que le es propia, se plantea la pregunta de si es ella una tragedia o un poema, y si obedece a las leyes de uno u otro "género". La crítica literaria del siglo XIX debe en buena parte sus grandes progresos al haber abandonado los criterios de los diversos géneros, en los cuales permanecieron casi aprisionadas la crítica del Renacimiento y la del clasicismo francés, como lo comprueban las disputas que entonces surgieron en torno a la *Comedia* de Dante y a los poemas de Ariosto y de Tasso, al *Pastor Fido* de Guarini, al *Cid* de Corneille, a los dramas de Lope de Vega. No fue equivalente la ventaja que obtuvieron los artistas con la caída de estos prejuicios, porque, sean ellos negados o admitidos en teoría, perdura el hecho de que quien tenga genio artístico pasa a través de todos los vínculos de servidumbre y, más aún, hace de las cadenas un instrumento de fuerza; y aquel que lo tenga escaso o esté privado de él convierte a la misma libertad en una nueva servidumbre.

Pareció que de estas divisiones de géneros debiera ser salvada, dándole valor filosófico, por lo menos una: la de la "lírica", "épica" y "dramática", interpretándola como perteneciente a los tres momentos del proceso de objetivación el cual, desde la lírica, efusión del yo, va hacia la épica, en la que el yo desprende de sí mismo al propio sentir, narrándolo; y de ésta a la dramática, en la que deja que ese sentir forje por sí mismo los propios portavoces, los *dramatis personae*. Pero, la lírica no es efusión, no es grito o llanto, mas sí es, en cambio, ella misma, objetivación, por la cual el yo se ve a sí mismo en espectáculo y se narra y se dramatiza; y este espíritu lírico forma la poesía del epos y del drama, los que, por lo tanto, se distinguen de la primera tan sólo en cosas extrínsecas. Una obra que sea toda poesía, como *Macbeth* o *Antonio y Cleopatra*, es substancialmente una lírica, de la cual los personajes y las escenas representan los varios tonos y las estrofas consecutivas.

En las viejas Estéticas y aun hoy en las que siguen ese tipo, se confería gran importancia a las llamadas categorías de lo bello: lo sublime, lo trágico, lo cómico, lo gracioso, lo humorístico y otras semejantes, que los filósofos, especialmente alemanes, se empeñaron en tratar, no solamente como conceptos filosóficos (siendo, en cambio, simples conceptos psicológicos y empíricos), sino que los desarrollaron con la dialéctica que corresponde únicamente a los conceptos puros o especulativos, es decir, a las categorías filosóficas, por lo que se entretuvieron disponiéndolos en una serie de fantástico progreso que culminaba ya en lo Bello, ya en lo Trágico, ya en lo Humorístico. Entendiendo aquellos conceptos por lo que se ha dicho que son, debe notarse la substancial



De izquierda a derecha: Stefano Jacini, Benedetto Croce y Giovanni Laterza, en una fotografía de los años veinte.

correspondencia que ellos tienen con los conceptos de los géneros literarios y artísticos, desde los cuales, en efecto, y principalmente desde las "instituciones literarias", se vuelcan en la filosofía. Por ser conceptos psicológicos y empíricos, no pertenecen a la Estética y, en su conjunto, no designan sino la totalidad de los sentimientos (empíricamente clasificados y agrupados) que son la materia perpetua de la intuición artística.

1.10 Retórica, gramática y filosofía del lenguaje

Que cada error tenga un motivo de verdad y nazca de una arbitraria combinación de cosas de por sí legítimas, es un hecho confirmado por el examen que pueda hacerse de otras doctrinas erróneas, que han ocupado gran lugar en el pasado y que aun hoy ocupan uno, aunque más restringido. Es perfectamente legítimo valerse, para enseñar la manera de escribir, de ciertas divisiones como las del estilo escueto o figurado, de la metáfora y de sus formas, así como advertir que en tal lugar conviene hablar sin metáfora y en tal otro por metáfora; que en tal lugar la metáfora usada es incoherente o se prolonga demasiado; que aquí convendría una figura de "preterición" y allá una "hipérbole" o una "ironía". Pero cuando se pierde la conciencia del origen absolutamente didascálico y práctico de estas distinciones y, filosofando, se teoriza la forma, mostrándola como distinguible en forma "desnuda" o en forma "ornada", en forma "lógica" o en forma "afectiva" y otras semejantes, se transporta a la Retórica en el seno de la Estética y se envicia el concepto genuino de la expresión. La cual nunca es lógica, sino siempre afectiva, es decir, lírica y fantástica; y es siempre (y por eso mismo no lo es nunca) metafórica y, por lo tanto, siempre propia; nunca es desnuda para que deba cubrírsela, ni adornada para que deba recargársela de cosas extrañas, pero es siempre resplandeciente de sí misma, *simplex munditiis*. También el pensamiento lógico, también la ciencia, al ser expresada, se hace sentimiento y fantasía: que es la razón por la cual un libro de filosofía, de historia, de ciencia puede ser no solamente verdadero, sino bello, y de todos modos se lo juzga no solamente según la lógica, sino también según la estética, y se dice a veces que un libro es erróneo como teoría o como crítica o como verdad histórica, pero permanece, por el afecto que lo anima y que en él se expresa, en la calidad de obra de arte. Por lo que respecta al motivo de verdad que se debatía en el fondo de esta distinción de forma lógica y de forma metafórica, de dialéctica y dé retórica, aquél estribaba en la necesidad de construir al lado de la ciencia de la Lógica una ciencia, de la Estética; pero malamente se hacían esfuerzos para distinguir las dos ciencias en él campo de la expresión, la que pertenece a una sola de ellas.

Por una necesidad no menos legítima, en aquella era parte de la didáctica que es la enseñanza de los idiomas, se ha dado, desde la antigüedad, en separar las expresiones en períodos, proposiciones y palabras; y las palabras en varias clases, analizándolas, en cada una de ellas, según sus variaciones y composiciones en radicales y sufijos, en sílabas y en fonemas o en letras: de lo cual han nacido los alfabetos, las gramáticas, los vocabularios, así como, en forma análoga para la poesía, surgieron las artes métricas; o para: la música y las artes figurativas y arquitectónicas, las gramáticas musicales, pictóricas, etc. Mas ni siquiera los antiguos consiguieron evitar que también en esta parte se cumpliera uno de aquellos indebidos tránsitos *ab intellectu ad rem*, de las abstracciones a la realidad, del empirismo a la filosofía, que hemos observado en los otros casos; y en esto se ha llegado a concebir el habla como un agregado de palabras y las palabras como un agregado de sílabas o de raíces y sufijos: cuando, en cambio, el *prius* es justamente el hablar, como un *continuum*, semejante a un organismo, mientras que las palabras y las sílabas y las raíces son el *posterius*, el preparado anatómico, el producto del intelecto que se abstrae y no ya el hecho originario y real. Al transportar la Gramática la Retórica en el seno de la Estética ha resultado un desdoblamiento de "expresión" y de "medios" de expresión, que viene a ser una duplicatura, porque los medios de expresión son la expresión misma, desmenuzada por los gramáticos. Este error, combinándose con el otro de una forma "desnuda" y de una forma "ornada", es el que ha impedido ver que la Filosofía del lenguaje no es una Gramática filosófica, sino que está más allá de toda gramática, y no hace que las clases gramaticales sean filosóficas, sino que las ignora y, cuando se las encuentra de frente, las destruye; y que, en fin, la filosofía del lenguaje es una sola cosa con la Filosofía de la poesía y del arte, con la ciencia de la intuición-expresión, con la Estética, la cual abraza el lenguaje en su entera extensión, que comprende el lenguaje fónico y articulado, así como en su intacta realidad, que es expresión viva y de sentido totalmente cumplido.

Tomado de: Croce, B. *Aesthetica in nuce*. Inter-Americana. Buenos Aires, 1943, pp. 111-129.

2. LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

La realidad, para Croce, es vida que se desarrolla por el pensamiento y la acción, en una unidad que es la realización y la actuación del universal concreto.

Este actuarse del Espíritu, es la historia.

La historia es, pues, la realización del Espíritu en la unidad-distinción que se divide en la síntesis de los opuestos, que se explica de modo circular. Pero esta división del Espíritu es, al mismo tiempo, una explicación y una actuación de la libertad, precisamente por

la síntesis de los opuestos. Tal libertad del Espíritu, pues, se realiza mediante los contrastes y las oposiciones. Así se ha verificado en el curso de la historia y así se verificará siempre, sin excepción.

Croce afirma, además, la contemporaneidad de la historia en todos sus momentos. En efecto, en su sistema, cada forma y momento de historia es siempre historia que, conociéndose, se revive y se actúa en el presente del Espíritu.

Los textos que se ofrecen ilustran adecuadamente estos dos puntos.

1.1 La historia como historia de la libertad

a. *La libertad como formadora eterna de la historia*

Que la historia es la historia de la libertad es dicho famoso de Hegel repetido un tanto de oídas y divulgado en toda Europa por Cousin, Michelet y otros escritores franceses, pero que en Hegel y en sus repetidores tiene el significado, que ya criticamos, de una historia del primer nacimiento de la libertad, de su crecimiento, de cómo se hizo adulta y de cómo se mantuvo firme cuando hubo alcanzado esta edad definitiva, incapacitada para ulteriores desarrollos (mundo oriental, mundo clásico, mundo germánico = libertad de uno solo, libertad de algunos, libertad de todos). Con diversa intención y diverso contenido se pronuncia aquí aquella frase, no para asignar a la historia el tema de verse formada por una libertad que antes no existía y algún día habrá de ser, sino para afirmar a la libertad como forjadora eterna de la historia, como sujeto mismo de toda la historia.

Es, considerada como tal, por un lado, el principio explicativo del curso de la historia y, por otro, el ideal moral de la humanidad.

b. *La libertad es la vida misma de la historia y no puede nunca ser desvalorada*

Nada más frecuente que oír en nuestros días el anuncio jubiloso o la admisión resignada o la lamentación desesperada de que la libertad ha desertado ya del mundo, de que su ideal ha traspuesto el horizonte de la historia, en un ocaso sin promesa de aurora. Los que así hablan y escriben e imprimen, merecen el perdón motivado con las palabras de Jesús: porque no saben lo que dicen. Si lo supieran, si reflexionaran, echarían de ver que el dar por muerta a la libertad vale tanto como dar por muerta a la vida, por agotados a sus íntimos manantiales. Y, por lo que toca al ideal, experimentarían gran embarazo si se les invitara a enunciar el ideal con que se ha sustituido, o pudiera llegar a

sustituirse, el de la libertad; y también con ello se darían cuenta de que no hay otro que lo iguale, otro que haga palpitar el corazón del hombre en su cualidad de hombre, otro que responda mejor a la ley misma de la vida, que es historia y, por lo tanto, ha de corresponderle un ideal en que la libertad sea aceptada y respetada y puesta en condiciones de producir obras cada vez más altas.

c. Los ejemplos de la historia que parecerían negar el dominio de la libertad son su confirmación

Ciertamente, al oponer a las legiones de los que piensan de modo diverso y hablan lenguas distintas estas proposiciones apodícticas se entiende bien que son de las que pueden hacer sonreír o despertar burlas en contra del filósofo que parece caído en tierra como el que cae de otro mundo, ignorante de lo que es la realidad, ciego y sordo a sus duras facciones y a su voz o sus gritos. Aun sin detenerse en los sucesos y en las condiciones de la vida contemporánea por las cuales en muchos países los órdenes liberales, que fueron la gran conquista del siglo XIX y parecían logrados a perpetuidad, se derrumbaron, y en otros muchos se extiende el deseo de tal derrumbe, la historia entera hace ver con breves intervalos de inquieta, insegura y desordenada libertad, con escasos relámpagos de una felicidad más bien entrevista que llegada a poseer, un apelotonarse de opresiones, invasiones bárbaras, depredaciones, tiranías profanas y eclesiásticas, guerras entre pueblos y en los pueblos mismos, persecuciones, destierros y patíbulos. Y con este espectáculo ante los ojos, el dicho de que la historia es la historia de la libertad suena como una ironía o, afirmado en serio, como una estupidez.

Sólo que la filosofía no está en el mundo para dejarse dormir por la realidad tal como se presenta a las imaginaciones sacudidas y en desvarío, sino para interpretarla despejando las imaginaciones: Así, indagando e interpretando, la filosofía, que sabe bien como, el hombre que esclaviza a otro despierta en él la conciencia de sí y lo encamina a la libertad, ve serenamente suceder períodos de mayor y menor libertad, porque cuando mejor establecido e indisputado está un orden liberal, tanto más va cayendo en costumbre, y, disminuyendo con la costumbre la conciencia vigilante de sí mismo y la prontitud de la defensa, se da lugar, como en Vico, a una renovación de lo que se creía desaparecido para siempre del mundo, que, a su vez, abrirá nueva etapa. Véanse, por ejemplo, democracias y repúblicas, como las de Grecia del siglo IV o la de Roma del I, en que la libertad permanecía en las formas institucionales, pero no ya en el alma y en las costumbres, cómo vinieron a perderse también las formas, cómo aquel que, no sabiendo ayudarse y a quien vanamente se intentó dirigir con buenos consejos, se ve abandonado a la áspera corrección que ha de imponerle la vida. Véase a Italia, exhausta y deshecha, hundida por los bárbaros en

el sepulcro con su pomposa vestimenta de emperatriz, resurgir, como dice el poeta, ágil marinera en sus repúblicas del Tirreno y del Adriático. Véase a los reyes absolutos, que derribaron las libertades de las baronías y el clero, convertidas en privilegios, sobreponiendo a todas su gobierno, ejercido por medio de una burocracia y sostenido por un ejército propio, preparar una participación de los pueblos en la libertad política, harto más amplia y útil; y a un Napoleón, destructor él también de una libertad que lo era sólo de apariencia y de nombre, y a la que apariencia y nombre quitó, igualador de los pueblos bajo su dominio, dejar tras de sí a esos mismos pueblos ávidos de libertad y con mayor experiencia de lo que verdaderamente la libertad es y dispuestos a implantar sus instituciones en toda Europa, como poco después lo hicieron. Véasela, aun en tiempos más oscuros y graves, estremecerse en los versos de los poetas, y afirmarse en las páginas de los pensadores, y arder solitaria y soberbia en algunos hombres, inasimilables al mundo que los rodea, como en aquel amigo que Vittorio Alfieri descubrió en la Siena ducal del XVIII, "libérrimo espíritu", nacido en "dura cárcel", donde estaba "como león que duerme", y para quien escribió el diálogo de la *Virtud desconocida*. Véasela en todos los tiempos, y no menos en los propicios que en los adversos, neta y robusta y consciente sólo en los ánimos de unos pocos, así esos pocos sean después los únicos históricamente importantes, como solamente a los pocos hablan en verdad los grandes filósofos, los grandes poetas, los hombres grandes, toda clase de obras grandes, hasta cuando las multitudes los aclaman y deifican, prontas siempre a abandonarlos por otros ídolos, armando barullo en torno de ellos, y a ejercitar, bajo cualquier divisa o bandera, la natural disposición a la cortesanía y servilismo; y por esto, por experiencia y meditación, piensa él y se dice a sí mismo que, si en los tiempos liberales se tiene la grata ilusión de gozar de una rica compañía, y en los antiliberales se tiene por el contrario la ingrata ilusión de hallarse en soledad o poco menos, era ilusoria, ciertamente, la primera creencia optimista, mas, por ventura, ilusoria es también la segunda, pesimista.

4 *La vida de la libertad como formadora de la historia ha sido siempre vida de combatiente y siempre lo será*

Esta, y tantas otras cosas semejantes a éstas, ve, y de ello deduce que si la historia no es un idilio, tampoco es una "tragedia de horrores", sino un drama en el cual todas las acciones, todos los personajes, todos los componentes del coro son, en el sentido aristotélico, "mediocres", culpables-inocentes, mixtos de bien y mal, y el pensamiento directivo es siempre en ella el bien, al que el mal acaba por servir de estímulo, y su obra la de la libertad, que siempre se esfuer-

za por restablecer, y siempre restablece, las condiciones sociales y políticas de una libertad más intensa. El que desee persuadirse pronto de que la libertad no puede vivir de modo distinto de como ha vivido y ha de vivir siempre en la historia, con vida peligrosa y combatiente, piense por un instante en un mundo de libertad sin contrastes, sin amenazas y sin opresiones de ninguna suerte, y en seguida se apartará, horrorizado, de ella, como de la imagen, peor que la muerte, del hastío infinito.

2.2 Toda historia es siempre "historia contemporánea"

a. Como fundamento de todo juicio histórico está siempre una necesidad práctica

Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico, dan a toda la historia carácter de "historia contemporánea" por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos; la historia, en realidad, está en relación con las necesidades actuales y la situación presente en que vibran aquellos hechos. Suponed que yo deba elegir entre realizar o eludir un acto de expiación y volver mis pensamientos hacia lo que es un acto de "expiación", las formas y las transformaciones por que ha pasado tal institución o sentimiento, antes de llegar a un significado puramente moral. Aun el chivo expiatorio de los hebreos, y todos los ritos mágicos de los tiempos primitivos, tomarán parte, en tal ocasión, en mi drama espiritual, y mientras mi mente repasa su historia voy componiendo la historia de la situación en que yo mismo me hallo.

b. El hombre es un microcosmos no en sentido naturalista, sino en sentido histórico como compendio de la historia universal

De modo semejante, el estado actual de mi mente constituye el material y, por consiguiente, la documentación de un juicio histórico, la documentación viva que yo llevo dentro de mí. Lo que suele llamarse, en sentido histórico, documentación, ya sea en escritos, esculturas, retratos o esté aprisionada en discos de gramófono, ya exista en objetos materiales, esqueletos o fósiles, todo esto no llega a ser documentación efectiva, mientras no estimule y asegure en mí la memoria de estados de conciencia que son míos. Para los demás fines no son más que tintas coloreadas, papel, piedra, metal, discos de laca, etc., sin más eficacia específica. Si carezco de sentimientos (así permanezcan latentes) de amor cristiano, de fe en la salvación, de honor caballeresco, de radicalismo jacobino o de reverencia por las antiguas tradiciones, en vano escudriñaré las páginas de los Evangelios, de las epístolas de san Pablo o de las epope-

las carolingias, o los discursos pronunciados en la Convención Nacional, o las poesías, dramas y novelas en que el siglo XIX registró su nostalgia de la Edad Media. El hombre es un microcosmos, no en el sentido natural, sino en el sentido histórico: un compendio de la historia universal. Los documentos, reconocidos específicamente como tales por los investigadores, parecerán muy escasos en la masa total de documentos en que habremos de apoyarnos continuamente, como el lenguaje que hablamos, las costumbres que nos son familiares, la intuición y el razonamiento que empleamos casi por instinto, las experiencias que, por decirlo así, llevamos en nuestra carne. Sin estos otros documentos, algunos de nuestros recuerdos históricos serían difíciles, o del todo imposibles, como se advierte en ciertos casos de enfermedad, de los que se sale con pérdida de memoria e identidad, como si fuera uno enteramente nuevo y extraño al mundo a que antes pertenecía. Ha de advertirse, de pasada, que la insinuación de esta verdad –que la historia no llega a nosotros de afuera sino que vive en nuestro interior– fue uno de los motivos que condujeron a los filósofos del tiempo romántico (Fichte y otros) a desviarse hacia su teoría de una historia contenida *a priori*, derivada de una lógica pura y abstracta e independiente de toda documentación; aunque más tarde se contradijeran (Hegel y algunos más) cuando, llamados a publicar una síntesis, buscaron colaboración entre el supuesto *a priori*, por una parte, y el supuesto *a posteriori* (es decir, los documentos), por otra.

La historiografía debe representar la vida vivida en forma de conocimiento

Si los requerimientos prácticos y el estado de conciencia que los expresa son el material necesario (pero sólo el material descarnado de la historia escrita), no había de hallarse conocimiento histórico ni otro conocimiento alguno en la supuesta reproducción o copia de aquel estado de conciencia, por la sencilla razón de que esto sería repetición inútil y, por lo tanto, extraña a toda actividad del espíritu que entre sus actividades no cuenta la de producir lo fútil. Cuando los historiadores se empeñan en presentar la vida tal como se vivió en un sentido inmediato, la vanidad de sus propósitos (de los propósitos y no de los hechos, que son, desde luego, diferentes) se declara así. La historia escrita, por el contrario, debiera ir más allá de la vida tal como se vivió, para presentarla en forma científica. A lo más, mediante un proceso confuso, los escritores que creen hacer de historiadores tienden a convertir su material palpitante en obra poética. Pero, aunque este trabajo particular siga un proceso imaginativo o poético con mayor o menor rapidez (y cuando el proceso se prolonga y amplía viene a convertirse en poesía en su sentido verdadero y propio) la historia como trabajo escrito no ha de ser imaginación sino pensamiento. Así, no sólo comunica

a la imagen un rasgo universal, como lo hace la poesía, sino que liga intelectualmente la imagen a lo universal, distinguiendo y unificando a la vez, dentro del juicio, los acontecimientos.

Tomado de: Croce, B. *La historia como hazaña de la libertad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1942, pp. 16-18 63-65

GENTILE

3. LOS PROBLEMAS ESENCIALES DEL ACTUALISMO Y SUS IMPLICACIONES

No es fácil hallar en los escritos de los filósofos páginas en las que ellos resuman sintética y claramente su pensamiento. Afortunadamente, Gentile las dejó en su Introducción a la filosofía, *en las que él, en la parte introductoria precisamente, presenta un mapa de los problemas sobre los que gira completamente su sistema y evidencia además una serie de implicaciones que ellos tienen.*

Luego de haber indicado el origen del actualismo en el giro que imprimió al pensamiento filosófico la filosofía alemana que va de Kant a Hegel, y de haber puesto de relieve algunos precedentes en la filosofía italiana renacentista y del resurgimiento, Gentile se distancia de Croce, subrayando que su filosofía propia parece más afín a la de Croce de lo que lo en realidad es.

Pasa luego a presentar el principio básico de su filosofía: la inmanencia absoluta, entendida no en el sentido tradicional sino como inmanencia de todo lo real al acto de pensar, más allá del cual nada hay que sea independiente.

Este acto de pensar no se confunde con el acto de pensar tal como, por ejemplo, el del Motor inmóvil de Aristóteles o de la metafísica tradicional, que para Gentile son meras abstracciones, sino que es el acto de pensar que coincide con nuestro pensamiento.

En nosotros, en cuanto somos acto o actividad de pensar, está compendiada la totalidad de lo real: no nosotros (en cuanto pensamiento) estamos contenidos en el espacio sino el espacio es el que está contenido en nuestro pensamiento y así nosotros no estamos en la naturaleza sino la naturaleza la que está en nosotros (como pensamiento).

Esta actividad del pensamiento, además de ser infinita (en cuanto incluye todo) es libre, como autoridad suprema para juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, el bien y el mal.

Justamente en la dimensión del acto de pensar, descubrimos dentro de nuestra humanidad empírica una humanidad profunda, por la buscamos a los otros y con-sen-

timos con los otros. Por esta humanidad profunda nosotros somos los otros y los otros son nosotros, en sentido global.

El pensamiento actual es todo, y lo mismo lo particular es, en cierto sentido, una abstracción porque, como lo demás, es inmanente al acto espiritual.

El método del actualismo es la dialéctica del nuevo sentido, es decir, no la dialéctica de las realidades pensadas, como en la metafísica de los antiguos, sino la dialéctica de la actividad pensante. Hegel mismo, que había reformado la dialéctica antigua, es ulteriormente reformado, porque con sus distinciones sistemáticas de Idea, Naturaleza y Espíritu (sus implicaciones) y con su concepción de la lógica, permaneció condicionado por una serie de residuos de la dialéctica del pensado. Y la misma reforma de la dialéctica de Hegel llevada a cabo por Croce es purificada por Gentile eliminando los "distintos". La unidad del pensamiento en su subjetividad, como autoconcepto, que absorbe la totalidad de lo real precisamente en dicha actividad, constituye el núcleo de la dialéctica del actualismo.

Gentile afirma, pues, que el actualismo tiene un carácter profundamente religioso, en cuanto, dialécticamente, en el acto del pensamiento concretamente resuelve los problemas que siempre se ha planteado la religión. El mal es un momento dialéctico del bien, el error un momento dialéctico de la verdad, el bien es lo que concretamente se va abriendo de su contrario, lo verdadero es lo que concretamente se actúa superando a su contrario. El Espíritu es naturaleza que se hace espíritu.

El cuerpo no es sólo lo que está dentro de nuestra piel. Cada miembro de nuestro cuerpo puede ser pensado aislado del resto del cuerpo, pero solo por abstracción; separado del cuerpo, perdería todo significado y valor. Así sucede para nuestro cuerpo, lo cual es correlativo para todo el resto del mundo físico. Decir cuerpo es como decir cuerpo del universo.

El auto sentirse del cuerpo es el germen del que procede toda la vida espiritual. La experiencia es el desarrollo sistemático de este principio. Decir que la experiencia es la medida de todas las cosas significa decir que el pensamiento es la medida de todas las cosas; la medida del pensamiento es el pensamiento mismo.

La historia misma, como realidad total sin excepción, es actividad del pensamiento pensante y en este sentido toda historia es historia contemporánea y el pasado es eternamente presente en la actividad pensante.

El actualismo no puede confundirse en modo alguno con el solipsismo. La reducción al Yo del solipsista consiste en la reducción de todo al Yo empírico particular. En cambio el Yo del que habla el actualismo es principio de la progresiva universalización

del Yo mismo, es posición de límites para superarlos y por consiguiente es la supresión de todo límite.

Según Gentile, el actualismo está muy lejos de ser anticristiano y ateo. Como Cristo es hombre-Dios, así el actualismo quiere ser síntesis de lo humano y lo divino; el actualista, lejos de negar a Dios, repite con los espíritus más religiosos del pasado: "Dios está en nosotros".

3.1 Origen de la filosofía actualista

La filosofía actualista históricamente se relaciona con a la filosofía alemana de Kant y de Hegel, directamente y a través de seguidores, expositores y críticos que los pensadores alemanes de ese tiempo tuvieron en Italia durante el siglo XIX. Pero, se relaciona también con la filosofía italiana del Renacimiento (Telesio, Bruno, Campanella), con el gran filósofo napolitano Giambattista Vico, y con los renovadores del pensamiento especulativo italiano del tiempo del Resurgimiento nacional: Galluppi, Rosmini y Gioberti.

Los primeros escritos en los que comienza a describirse la filosofía actualista remontan a los últimos años del siglo XIX. Ésta se vino desarrollando en los primeros decenios de este siglo paralelamente a la "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce. Mi asidua colaboración a la revista que en 1903 fue fundada por Croce, *La Crítica*, y que durante muchos años condujo en Italia victoriosamente una tenaz lucha contra las tendencias positivistas, naturalistas y racionalistas del pensamiento y de la cultura, y el hecho de que la "filosofía del espíritu" maduró casi un decenio antes, atrayendo ya desde el principio sobre sí la atención universal, hicieron aparecer generalmente las dos filosofías más afines, que ellas desde el principio no lo fueron. Pero las divergencias vinieron naturalmente cada vez más a la luz a medida que los principios de las dos filosofías explicaron sus consecuencias. Y hoy, incluso por circunstancias contingentes, que no vale la pena recordar, aparecen mucho más las divergencias que las afinidades y los temas que ciertamente tienen en común.

3.2 El principio de la filosofía actualista

La filosofía actualista se llama así por el método que propugna: que se podría definir "método de la inmanencia absoluta", profundamente diferente de la inmanencia, de la que se habla en otras filosofías, antiguas, modernas y también contemporáneas. A las cuales les falta el concepto de la subjetividad irreducible de la realidad, a la que se hace inmanente el principio o medi-

da de la realidad misma. Aristóteles es inmanentista con respecto al idealismo abstracto de Platón, cuya idea en la filosofía aristotélica se vuelve forma de la misma naturaleza: forma inseparablemente unida a la materia, en la síntesis del concreto individuo: del cual la idea, su principio y medida, no se puede separar sino, por abstracción. Pero, el individuo natural para la filosofía actualista es eso mismo algo trascendente: porque en concreto no es concebible fuera de esa relación, en que él, objeto de experiencia, está indisolublemente unido al sujeto de ésta, en el acto del pensamiento mediante el cual se realiza la experiencia. Todo el realismo hasta el criticismo kantiano, permanece sobre el terreno de esta trascendencia. Allí permanece toda filosofía, la cual aunque reduzca todo a la experiencia, está entendida como algo objetivo, y no como el acto del Yo pensante en cuanto piensa, realizando la realidad del mismo Yo: una realidad fuera de la cual no se puede pensar nada de independiente y separado.

Este es el punto invariable, al que se apega el idealismo actual. La única realidad sólida, que puedo afirmar, y con la cual debe por tanto unirse toda realidad que yo pueda pensar, es la misma que piensa; la cual se realiza y es así una realidad, solamente en el acto que se piensa. Por tanto la inmanencia de todo lo pensable en el acto del pensar; o, *tout court*, al acto; puesto que de actual, por lo que se ha dicho, no hay sino que pensar en el acto; y todo lo que se puede pensar como diverso de este acto, se actúa concretamente en cuanto es inmanente al acto mismo.

[illegible] El acto como logo concreto

Por tanto, el acto de que se habla en esta filosofía no se debe confundir con el acto (*energeia*) de Aristóteles y de la filosofía escolástica. El acto aristotélico también es pensamiento puro, pero un pensamiento trascendente, presupuesto de nuestro pensamiento. El acto de la filosofía actualista coincide precisamente con nuestro pensamiento; y para esta filosofía, el acto aristotélico en su trascendencia, es simplemente una abstracción, y no un acto: es logo, pero logo abstracto, cuya concreción se tiene solamente en el logo concreto, que es el pensamiento que actualmente se piensa.

No sólo el acto aristotélico, sino la idea platónica, y en general toda realidad metafísica o empírica, que realísticamente se presuponga al pensamiento, es, según el actualismo, logo abstracto, que tiene un sentido solamente en la actualidad del logo concreto. Aunque en esto se representa y tiene razón de representarse como independiente del sujeto, emancipado, cosa en sí, extraña al pensamiento y condición del mismo, se trata siempre del logo abstracto

cuyas determinaciones son siempre un producto de la actividad original del Yo que en el pensamiento se actúa como concreto logo. Todo realismo, por tanto, tiene razón; pero con tal de que no pretenda agotar todas las condiciones del pensar. A las cuales, efectivamente, habrá siempre que añadir, para que sea superada la trascendencia y alcance la tierra firme de la efectiva realidad, la que será la condición fundamental de todo pensamiento, la actividad pensante.

3.4 Infinidad del Yo

Pero la actividad pensante, para sostener la infinita carga y la responsabilidad inmensa de toda realidad pensable, que es pensable sólo en cuanto que es inmanente al mundo espiritual que tal actividad realiza, no se debe concebir materialísticamente como si se actuara en el tiempo y en el espacio. Todo está en mí, en cuanto tengo en mí el tiempo y el espacio como órdenes de todo lo que se representa en la experiencia. Lejos, pues, del estar contenido en el espacio y en el tiempo, yo contengo el espacio y el tiempo. Y lejos de estar comprendido yo mismo, como vulgarmente se piensa apoyándose en una falsa imaginación, en la naturaleza que es el sistema de todo lo que es ordenado en el espacio y en el tiempo, yo comprendo la naturaleza dentro de mí. Y dentro de mí deja de ser esa naturaleza espacial y temporal, que es mecanismo, y se espiritualiza y ella también actúa en la concreta vida del pensamiento.

3.5 Libertad del Yo

Por esta su infinidad, a la que todo es inmanente, el Yo es libre. Y siendo libre, puede querer, conocer y elegir siempre entre los opuestos contradictores en los que se polariza el mundo del espíritu, que tiene valor porque se contrapone al opuesto. Libertad no compete a la naturaleza en lo abstracto; pero no compete a ninguna forma del logo abstracto ni tampoco a la verdad lógica, ni a la verdad de hecho, ni a la ley, que se representa al querer con la necesidad coactiva de una fuerza natural: en fin, a nada que, contraponiéndose en el pensamiento al sujeto que piensa su objeto, lo define y cierra en ciertos términos, y fija, y priva de aquella vida que es propia de la actual realidad espiritual. No es libre el hombre en cuanto se considera y representa como una parte de la naturaleza, un ser que ocupa un cierto espacio durante cierto tiempo, que nació y morirá, y es limitado en todo sentido, y en la misma sociedad está rodeado por elementos que no están en su poder y obran sobre él. Pero, por más que él se mueva en este orden de ideas, y haga resaltar las propias limitaciones, y mengüe y empobrezca las propias posibilidades y sospeche que su propia libertad

no es sino una ilusión y que él realmente no puede ni dominar el mundo ni conocerlo, él, en el colmo de la desesperación, podrá encontrar y reafirmar en el fondo de sí mismo la desconocida libertad, sin la cual no le sería posible pensar lo poco que piensa. *Hoc unum scio, me nihil scire* (sólo sé, que nada sé). Pero, aunque limitado, este saber importa a la capacidad de conocer la verdad, la cual no sería tal si no se distinguiera de lo falso, y no se concibiera y percibiera en esta su distinción, que es oposición. Lo cual no sería posible sin libertad, o sea infinidad de quien concibe y percibe, juzgando lo que es verdadero, y este juicio pronunciado con autoridad suprema, contra la cual no se admite apelación. Autoridad que no podría competir evidentemente a quien se encuentre encerrado dentro de determinados límites.

1.6 Humanidad profunda

Así es que dentro de la humanidad empírica todo hombre posee una humanidad profunda que está a la base de todo su ser y de todo ser que lo pueda distinguir de sí. Aquella humanidad por la cual él tiene conciencia de sí, y piensa y habla y quiere; y pensando piensa él mismo y el resto; y poco a poco se forma un mundo, que cada vez más enriquece de particulares y cada vez más se esfuerza por concebir como un todo armónico, como un organismo de partes que se llaman recíprocamente, ligadas por una unidad interna. Pero a este mundo él siempre está presente, que se lo representa y trata de reducirlo cada vez más según sus exigencias, sus deseos, su propia naturaleza: él que ante sí tiene no sólo el mundo sino a él mismo, el uno en relación con el otro, y ambos puestos en esta relación por él; artífice y custodio, actor y espectador, infatigable y vigilante.

¿No es esta la humanidad que rige sino el individuo particular, pero asocia los individuos en el pensamiento, quiero decir en el sentir y en el pensar, en el imaginar y en el obrar, en la civilización que es la vida del espíritu, juntando en un hombre sólo las generaciones y las diversas estirpes; en un hombre, que no conoce obstáculos sino para superarlos, no misterios sino para revelarlos, no mal sino para enmendarlo, no esclavitud sino para liberarse de ella, no miserias sino para socorrerlas, no dolores sino para aliviarlos? Esta humanidad profunda es la que no descubrimos a primera vista ni en los demás, ni en nosotros: pero siempre es aquélla por la cual es también posible que uno busque al otro, le dirija la palabra y le tienda la mano. También es aquella que cuando una verdad nos ilumina la mente, y un sentimiento se adueñe de nosotros y nos conmueva y nos inspire, nuestra lengua es, según el poeta italiano, movida como por sí misma; y sabemos hablar y nuestra alma se extiende,

y dice, y canta; y aunque nadie efectivamente nos escuche, se puede decir que una multitud invisible esté a nuestro alrededor para escucharnos: vivos, muertos, no nacidos, una multitud anónima de jueces que no tienen rostro, pero piensan y sienten como nosotros, y prácticamente están en nosotros, más aún, prácticamente, son nosotros mismos; y nos escuchan, porque somos nosotros que hablando nos escuchamos.

3.7 La actualidad del Yo

Esta humanidad no es un *Deus absconditus* ("Dios escondido"), no es un yo secreto, inaccesible que, hablando y manifestándose, sale fuera de sí, se objetiva y desnaturaliza, dejando de ser lo que él es por sí mismo. Lo es en cuanto se realiza; y realizándose se manifiesta. Y por tanto el pensamiento actual es todo; y fuera del pensamiento actual el mismo yo es una abstracción, que hay que relegar en el gran armario de los pensamientos metafísicos: entidades puramente racionales e infundadas. El Yo no es alma-sustancia; no es una cosa, la más noble de las cosas. Él es todo porque no es nada. Siempre que sea algo, es un espíritu determinado: una personalidad que se realiza en su mundo, una poesía, una acción, una palabra, un sistema de pensamiento. Pero este mundo es real, mientras la poesía se está componiendo, la acción se realiza, la palabra se pronuncia, el pensamiento se desarrolla y se hace sistema. La poesía no existía, y no existirá; existe siempre mientras se compone, o, leyéndose, se vuelve a componer. Dejada allí, cae en la nada. Su realidad es un presente que no se oculta nunca en el pasado, y no teme al futuro. Es eterna, de aquella inmanencia absoluta del acto espiritual, en el que no hay momentos sucesivos del tiempo que no estén presentes y simultáneos.

3.8 El método del actualismo: la dialéctica

Todo eso quiere decir que la actualidad eterna (sin pasado y sin futuro) del espíritu no es concebible mediante la lógica de la identidad propia de la vieja metafísica de la sustancia, sino solamente con la dialéctica. Con la dialéctica, entiéndase bien, que puede concebirla la filosofía moderna: concepto no del ser objeto del pensamiento sino del pensamiento en su misma subjetividad; en rigor, no concepto, sino autoconcepto (no *Begriff*, sino *Selbstbegriff*). Si el pensamiento como acto es el principio del actualismo, su método es la dialéctica. No dialéctica platónica, ni tampoco hegeliana: sino una dialéctica nueva y más propiamente dialéctica, que es una reforma de la dialéctica hegeliana. La cual ya se contraponía a la platónica porque ésta era una dialéctica estética de las

ideas pensadas (o, en todo caso, objeto del pensamiento) y Hegel en su *Ciencia de la lógica* consideró la dialéctica, en cambio, como el movimiento de las ideas pensantes, o categorías con que el pensamiento piensa su objeto.

Dialéctica del pensado, pues, y dialéctica del pensar: aquella dialéctica del pensar, cuyo problema se empezó a poner con Fichte, pero Hegel fue el primero en afrontar con plena conciencia la necesidad de una nueva lógica para contraponer a la analítica aristotélica, o sea a la lógica del platonismo como de toda la antigua filosofía. Hegel se propuso el problema, pero no lo resolvió, porque, comenzando desde las primeras categorías (ser, no ser, llegar a ser) se dejó escapar la absoluta subjetividad del pensar, y trató su lógica como movimiento de las ideas que se piensan y, por tanto, se deben definir. Movimiento absurdo, porque las ideas se piensan, es decir, se definen en cuanto se encierran en el círculo de sus términos, y se detienen. Que es la razón por la cual las ideas platónicas están más bien unidas todas entre sí, y obligan por tanto al pensamiento subjetivo que quiera pensar una, a pensar también todas las otras, y a moverse, por consiguiente, de la una a la otra sin descanso, pero ellas permanecen firmes, como el estadio en donde corren los atletas.

Permanecen quietas, pero son logo abstracto, que hay que reconducir al real y actual pensamiento. Que es en cuanto no es, y no está nunca quieto, y se mueve siempre; y define sí, y se refleja en el objeto definido, pero para volver a definir de otro modo, cada vez más adecuadamente a la necesidad incesante en cuya satisfacción está su realización. El pensamiento es dialéctico por su devenir, que es, unidad no pensada de ser y no ser, concepto en el que se identifica el concepto del ser y el concepto opuesto del no-ser, pero se realiza una unidad del ser mismo del pensamiento con su real no-ser. Nosotros podemos definir el concepto de esta unidad; pero nuestra definición no es una imagen, o un duplicado lógico de una realidad trascendente respecto del acto lógico: es todo uno y una cosa sola con este acto.

1.9 Carácter religioso de la concepción dialéctica

En la dialecticidad del pensamiento está la respuesta a las miles de dudas escépticas y a las miles de angustiosas preguntas, que surgen de la experiencia y de los contrastes de la vida: contrastes entre el hombre y la naturaleza, la vida y la muerte, el ideal y la realidad, el placer y el dolor, la ciencia y el misterio, el bien y el mal, etc. Todos los antiguos problemas que han sido el tormento de la conciencia religiosa como la vida moral de todos los hombres, las ansiedades de la teodicea como la cruz de la filosofía. La concepción actualista es una concepción espiritualista y profundamente religiosa, aunque su reli-

giosidad no pueda satisfacer a quien está acostumbrado a concebir lo divino como un abstracto trascendente, o a confundir el acto del pensamiento con el simple hecho de la experiencia. Ahora bien, una coherente concepción religiosa del mundo debe ser optimista, sin negar el dolor ni el mal ni el error; debe ser idealista sin suprimir la realidad con todos sus defectos; debe ser espiritualista sin cerrar los ojos sobre la naturaleza ni sobre las férreas leyes de su mecanismo. Pero todas las filosofías y todas las religiones, a pesar de cualquier esfuerzo idealista y espiritualista, están destinadas al fracaso, ya sea por abandonarse a un dualismo absurdo o por encerrarse en un abstracto insatisfactorio en consecuencia, y absurdo monismo, si se detiene a la lógica de la identidad, por lo cual los opuestos se excluyen, y donde está el ser no está el no-ser, y viceversa.

Con la lógica de la identidad las antinomias de la vida moral y de la conciencia religiosa, del mundo y del hombre, son insolubles. Y no hay fe en la libertad humana, en la razón humana, en el poder del ideal o en la gracia de Dios que pueda salvar al hombre, y en fin sostenerlo en su vida, toda invadida, como ésta es, por el pensamiento, que es investigación y duda, y perpetua interrogación a la que la vida es respuesta. ¿Somos o no somos inmortales? ¿Existe una verdad para nosotros? ¿Y en verdad hay lugar en el mundo para la virtud? ¿Y existe un Dios que lo gobierna todo? ¿Y vale esta vida la pena que nos cuesta vivirla? Estas preguntas vuelven a surgir siempre y a resurgir desde el fondo del corazón humano y por eso los hombres piensan y necesitan de la filosofía, que los anime a vivir con alguna respuesta. Todo el que vive, busca una como puede. Pero una respuesta lógica, sólida, razonable, no es posible si el pensamiento no se aparta de los objetos que sucesivamente él piensa y fortalece con férrea cadena como el sistema de su mundo y no se mira a sí mismo, en donde toda realidad tiene su raíz y de donde le viene por tanto su vida: en donde el ser no es ya, pero viene a ser, no siendo al principio, inmediatamente: en donde saber es aprender, y cada vez, aunque ya se sepa, aprender del jefe; en donde el bien no es lo que se hizo, y ya existe, sino lo que no se ha hecho, y por eso se hace; en donde la alegría no es la que se ha gozado, sino la que brota de su contrario y no se detiene cayendo de la monotonía del aburrimiento, que estanca y causa muerte, sino que se renueva y reconquista con nuevo deseo y nueva fatiga y, por tanto, a través de nuevos dolores; donde, en fin, el espíritu arde eterno, y en la combustión flamea y centellea destruyendo toda pesada escoria inerte y muerta. Allí, decir ser es decir no ser: allí, saber es ignorancia, bien es mal, alegría es dolor, conquista es fatiga, paz es guerra, y el espíritu es naturaleza que se hace espíritu.

1.10 El cuerpo y la unidad de la naturaleza

La naturaleza, la real naturaleza primordial, la eterna generadora de la que hablaba Bruno, antes de ser la que esquematizamos en el espacio y en el tiempo, y analizamos en todas sus formas a través de la experiencia y la construcción del intelecto, es esa naturaleza profunda que encontramos en nuestro cuerpo y a través de él: no como ese conjunto de abstracciones, en la que por pensarla la descompone, la desmenuza, la pulveriza y la hace impalpable el pensamiento, ordenándola en el abstracto logo, sino aquella unidad inmultiplicable que es la fuente inagotable infinita de toda compleja realidad que se despliega en el espacio y en el tiempo. Ella es ante todo ese cuerpo que cada uno de nosotros en su autoconciencia siente como el objeto primero e irreducible de su misma conciencia: ese cuerpo por medio del cual sentimos y venimos a acoger en la conciencia toda cualidad de las cosas externas y todo particular que se pueda identificar en todo el universo físico. El cual se nota porque está en relación con nuestro cuerpo, que es objeto inmediato y directo de nuestro sentir, pero es en esta relación en su totalidad, no pudiéndose pensar nada en el mundo físico, que no sea correlativo a todo el resto del mismo mundo físico. Así, es evidente que nuestra cabeza caería al suelo si no estuviera sostenida al tronco, y éste de los pies; pero también es evidente que al suprimir un solo granito de arena en el fondo del océano, no sólo se derrumbarían los granitos contiguos sostenidos por él, sino que en verdad se arruinaría el universo. Nosotros vivimos en nuestro planeta, pero este planeta forma parte de un sistema, fuera del que no tendríamos en la Tierra esa luz y ese calor del cual vivimos. Y todo se tiene en el universo; y nuestro cuerpo, como efectivamente lo sentimos, es un centro de una circunferencia infinita: es un elemento vivo de un organismo vivo, el cual está presente, obra y se hace sentir en cada uno de sus elementos. Considerar nuestro cuerpo como esa sola parte de nuestra naturaleza física que está dentro de nuestra piel, es una abstracción análoga a aquella por la cual, mirando nuestra mano, podemos también fijarla prescindiendo totalmente del brazo al que esté necesariamente y separada de él no sólo perdería la fuerza que tiene, sino toda su materia.

1.11 Espiritualidad de la naturaleza

Decir, pues, "cuerpo" es decir todo el universo corpóreo, en el que se nace y se muere, del cual surgen y vuelven a caer todos los individuos particulares vivientes. Pero ¿qué es este cuerpo? ¿En dónde y cómo se tiene sentido de él y se aprende a conocerlo? Ya lo dije: el primer principio de nuestro sentir, cuando todavía no sentimos nada de particular, pero sentimos porque nos sentimos;

y somos sentido de nosotros mismos, ese mismo que después se desarrollará cada vez más como conocimiento de nosotros (autoconciencia). Allí, en el primer y original germen de nuestra vida espiritual, ya hay un principio sensible y algo que se siente (y el cuerpo es precisamente lo que se siente). Existe una síntesis de estos dos términos, cada uno de los cuales es para el otro; y juntos realizan el acto del sentir, esa síntesis, fuera de la cual sería vano buscar así el principio sensible como el término sentido.

3.12 La experiencia como medida de lo real

Esta originaria inmanencia de la esencia del cuerpo al núcleo primitivo del espíritu, esta originaria y fundamental espiritualidad e idealismo del cuerpo y por tanto, en general, de la naturaleza, es la razón por la cual el pensamiento encuentra en la experiencia inmediata la medida de la existencia que es la propia de la realidad, que no sea abstracta construcción del pensamiento. No que el pensamiento tenga su medida fuera de sí mismo, en una fantástica realidad externa, con la que él se ponga en relación mediante la experiencia sensible. La medida del pensamiento está en el pensamiento mismo. Pero el pensamiento como sujeto, autoconciencia, es ante todo sentido de sí, alma de un cuerpo, es decir del cuerpo, de la naturaleza. Y todo lo que no se liga con este principio del pensamiento, y por tanto no se realiza como desarrollo de este principio, es como edificio que se construye sin los fundamentos necesarios, y que, por tanto, está destinado a caerse.

El pensamiento es siempre un círculo, cuya línea no se aleja de su punto inicial sino para regresar y encerrarse en él. En donde el fin no coincida con el principio, mi pensamiento no es pensamiento mío. No me encuentro más. Eso no tiene valor. No es verdad. El punto en el que el círculo del pensamiento se cierra y se solidifica, es el Yo que piensa, y se realiza en el pensamiento; de modo que ese mismo pensamiento que él produce (el concepto) sea la concreta y efectiva existencia del mismo Yo (autoconcepto). La personalidad de todo hombre está, pues, en su obra.

3.13 La actualidad de la historia como conciencia de sí

No sólo la naturaleza cuando no se mira desde lo externo y en abstracto, sino la misma historia confluye toda y desemboca en la actualidad del pensamiento pensante. La historia también es autoconcepto. Ésta no es conciencia que el hombre tenga del obrar de espíritus diversos de lo que él actúa en su conciencia histórica, o de las acciones de hombres que ya no existen, o del pasado, que es puro idealismo en donde el pensamiento distingue el presente que existe, y que sólo es real, y

cuenta, y es eterno, de lo que no existe y no cuenta y por tanto no está presente, y es expulsado del mundo de lo eterno (en donde está todo lo que cuenta desde el punto de vista del espíritu). La historia es, como todo pensamiento, conciencia de sí. Y por tanto toda historia se ha dicho que es historia contemporánea, porque refleja a través de la representación de eventos y pasiones pasadas los problemas, los intereses y la mentalidad del historiador y de su tiempo.

Los así llamados avances y documentos del pasado son elementos de la cultura o sea de la vida intelectual presente; y se reaniman por el interés que los hace buscar, criticar, interpretar; y hablan y se hacen valer mediante el trabajo historiográfico, que es un pensamiento actual, que no se explica sino adquiriendo cada vez más aguda y cauta conciencia de sí. Los muertos estarían bien muertos y quedarían borrados del cuadro de la realidad, que es la divina realidad, si no existieran los vivos, que hablan de ellos, recordándolos en su corazón y resucitándolos en la nueva vida de su espíritu.

Crítica del solipsismo

¿Esto es solipsismo? No. El Yo del solipsista es un Yo particular y negativo, que por eso puede sentir su soledad y la imposibilidad de salir de ella. Por tanto el solipsista es egoísta. Niega el bien, como niega la verdad. Pero su Yo es negativo, porque es idéntico a sí mismo; y por tanto cosa y no espíritu. Su negatividad es la negatividad del átomo, que es siempre aquéllo, incapaz de cualquier cambio; que puede excluir de sí absolutamente a los otros átomos, y quedar recíprocamente excluido, precisamente porque no tiene fuerza de negarse a sí mismo y cambiar. Pero la dialéctica del Yo, como es concebido por el actualismo, es el principio de la progresiva infinita universalización del Yo mismo, el cual en tal sentido es infinito, y no excluye nada de sí. Todo límite es superable por esta íntima energía que es la misma esencia del pensamiento pensante. Esta energía niega y supera el límite, porque el límite es lo que ella pone a sí misma a medida que se determina. Comenzando por el sentido de sí mismos, por lo cual sintiendo el Yo se desdobla en dos términos del sujeto y del objeto del sentir, y como sujeto termina siendo afrontado y, por tanto, limitado por el objeto, el Yo manifiesta su infinita energía poniendo y negando continuamente su límite.

Esta negación no es destrucción. El límite, para ser negado como lo entendemos nosotros, debe ser conservado; pero debe interiorizarse en la conciencia de la infinidad del sujeto. Amar cristianamente al prójimo, es negar a los otros como límite externo de nuestra personalidad; pero no por eso suprimir la personalidad ajena, sino entenderla y sentirla como interna en nuestra misma personalidad

más profundamente concebida. Tal es el significado de la inmanente conversión del logo abstracto en el logo concreto, de que se trata en la lógica actualista.

3.15 Actualismo y cristianismo

Finalmente, ¿es esta filosofía tan radicalmente inmanentista una filosofía atea? La acusación más insistente que le hacen hoy los pensadores católicos y tradicionalistas, que no pueden darse cuenta de la distinción que está en la unidad del acto espiritual. Y son ellos los verdaderos ateos, en cuanto a filosofía. Porque si realmente hubiera que concebir esa absurda separación entre el ser divino y el humano, toda relación entre dos términos sería totalmente imposible. Y yo creo firmemente que esta actitud de los pensadores sea atea porque es anticristiana. En efecto, estoy convencido de que el cristianismo con su dogma central del Hombre-Dios tenga este significado especulativo: que como fundamento de la distinción necesaria entre Dios y el hombre se deba poner una unidad, que no puede ser sino la unidad del espíritu; que será espíritu humano en cuanto espíritu divino, y será espíritu divino en cuanto también espíritu humano. El que tiembla y se ofusca al acoger en el ánimo esta conciencia de la infinita responsabilidad en donde el hombre se agrava reconociendo y sintiendo a Dios en sí mismo, no es cristiano, y, –si el cristianismo no es sino una revelación, o sea, una más abierta conciencia que el hombre adquiere de la propia naturaleza espiritual,– no es ni siquiera hombre. Quiero decir hombre consciente de su humanidad. Y ¿cómo podrá él sentirse libre, y capaz por tanto de reconocer y cumplir un deber, y aprender una verdad, y entrar en fin en el reino del espíritu, si él en lo profundo de su propio ser no siente acoger y palpitar la historia, el universo, lo infinito, todo? ¿Podría él con las limitadas fuerzas, que en cualquier momento de su existencia él efectivamente tiene que poseer, afrontar como él lo hace y debe hacerlo, el problema de la vida y de la muerte, que se le presenta terrible con la potencia inevitable de las leyes de la naturaleza? Sin embargo, si él tiene que vivir una vida espiritual, es necesario que triunfe sobre esta ley, y en el mundo del arte como en el de la moralidad, con la acción y con el pensamiento, participe en la vida de las cosas inmortales, que son divinas y eternas. Y participe de por sí, libremente, porque no existe ayuda externa que pueda socorrer la espontánea capacidad del espíritu, que no sea una ayuda querida y apreciada y por tanto libremente buscada y hecha valer. En fin, nada nos viene de lo externo que sirva a la salud del alma, al vigor de la inteligencia, al poder de la voluntad.

Y por tanto, el actualista no niega a Dios, sino que místicos y con los espíritus más religiosos que ha habido en el mundo, repite: *Est Deus in nobis.*

Tomado de: Gentile, G. *Introducción a la filosofía*

Novena parte

CONTRIBUCIÓN ESPAÑOLA A LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

La vida es el criterio para juzgar la verdad.

MIGUEL DE UNAMUNO

El hombre de ciencia debe continuamente intentar dudar de las propias verdades.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Capítulo XXVI

MIGUEL DE UNAMUNO Y EL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA

Contra el intelectualismo → § 1-2

√ Miguel de Unamuno (1864-1936) realizó sus estudios en Salamanca; fue profesor y rector de esta prestigiosa Universidad.

En 1902 publicó *En torno al casticismo*, libro sobre la *esencia de España*, en el cual el autor desata su primer asalto significativo frente al intelectualismo, contra esos discursos de intelectuales y políticos que dejan indiferente al pueblo. La idea que estos tienen de España es una decoración intelectualista, un "fantasma" que rehúye la vida real de la gente, de cuantos se "levantan con el sol y van a sus campos a continuar su tarea oscura y silenciosa, cotidiana y eterna".

La locura heroica contra la miseria del buen sentido → § 3

√ La batalla contra el intelectualismo no se detuvo ahí; Unamuno fue más al fondo y en la *Vida de don Quijote y de Sancho* (1905) afirmó que la vida es inagotable para la inteligencia, que "no es la inteligencia sino la voluntad la que construye el mundo para nosotros". Entonces de la "peste del buen sentido" sólo puede curarse gracias a aquella "auténtica locura" que, en cambio "nos va haciendo falta". Don Quijote, pues, enloquece "únicamente por madurez de juicio".

La vida se enriquece por la locura heroica y no por la miseria del buen sentido; por los libros de caballería y no por las presuntuosas propuestas del intelectualismo, del cientismo y del racionalismo supersimplista de tanta filosofía.

Unamuno se pregunta: ¿Ignacio de Loyola, el caballero de Cristo, fue en verdad demasiado distinto de don Quijote? ¿La aventura de aquél no puede ser considerada paralelamente a la de éste? Para Unamuno sólo existe el hombre concreto y éste "está por encima de todas las razones". En síntesis: "La verdad racional y la vida están en oposición"; y también: "Yo no me someto a la razón y me rebelo contra ella".

El Dios de Unamuno es el "Dios viviente" de Pascal y de Kierkegaard
→ § 4-5

√ "Todo cuanto es vital es irracional, mientras que todo lo que es racional es antivital": esto lo escribió Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* (1913). La vida "no acepta fórmulas"; más aún, la ciencia existe porque está sostenida por una "insostenible" fe en la razón.

Ha de añadirse que el desprecio que Unamuno alimenta con respecto de las construcciones intelectualistas y doctrinarias, la lleva hasta el racionalismo teológico de la tradición tomista, el Dios de Unamuno no es el Dios de los filósofos y de los teólogos; es, más bien, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, como lo era para Pascal y Kierkegaard: es un Dios que habla al corazón y no la conclusión de una serie de silogismos.

1. Vida y obra

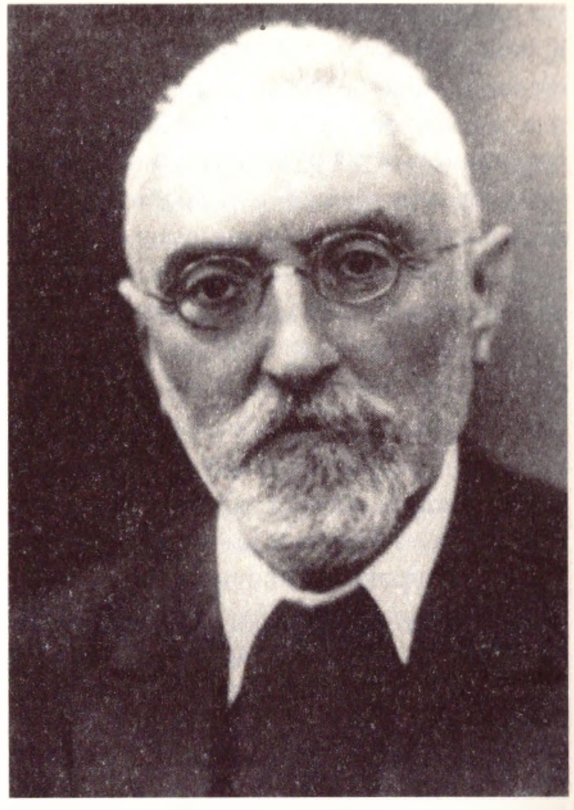
Miguel de Unamuno nació el 29 de septiembre de 1864 en Bilbao en donde asistió a la escuela primaria y a la secundaria. Los estudios universitarios, en aquel tiempo, en España, duraban sólo tres años. De modo que en 1884, a los veinte años, Unamuno era ya doctor en Lengua Vasca. Luego de siete años de enseñanza privada en Bilbao, en 1891, fue aceptado como profesor de griego en la Universidad de Salamanca. Fue elegido Rector de esta prestigiosa Universidad en 1901. Y en ese año pasó de la enseñanza del griego a la de la literatura española. Entre tanto, en 1902, publicó su primer obra –escrita algún año antes– *En torno al casticismo*. Y *La vida de don Quijote y de Sancho*, apareció en 1905.

Mi religión y otros ensayos es de 1910. Siguieron luego una serie de ensayos, recogidos después en más volúmenes. La obra filosófica más importante de Unamuno es *El sentimiento trágico de la vida*, de 1913. Este libro representa uno de los testimonios más lúcidos del fracaso del optimismo filosófico de finales del siglo XIX, de la crisis del intelectualismo positivista e idealista.

En 1914, habiéndose declarado a favor de los Aliados, fue destituido como Rector, pero conservó la cátedra hasta 1924. En 1923, con un golpe de Estado subió al poder Primo de Rivera. Unamuno, en una conferencia dictada en Bilbao criticó tanto al Rey Alfonso XIII como al Dictador. Así, en febrero de 1924 fue arrestado y llevado al destierro en Las Canarias, en la isla de Fuerte Ventura. De allí se escapó. Y vivió sus días más amargos de destierro en París, donde escribió *La agonía del cristianismo*.

…amuno se trasladó de París …ndaye, en la Costa Vasca, … a Bilbao. En Hendaye per-…eció hasta 1930, es decir, … la caída del dictador Primo …vera. Volvió a Salamanca: allí … restituida su cátedra. En …se proclamó la República y …uno es nombrado Diputado. …36 estalló la guerra civil …ñola. Unamuno no ocultó su …ión franquista.

… muerte lo encontró el 31 de …mbre de 1936. Ortega y Gasset, …morando a Unamuno, dirá: …muno está ya para siempre en …anía de la muerte, su peren-…miga-enemiga. Toda su vida …a, toda su filosofía, han sido …na *meditatio mortis*. En nuestros …una inspiración de este géne-…unda en todas partes, pero hay …decir que Unamuno ha sido el …mor".



Miguel de Unamuno (1864-1936) fue uno de los más originales pensadores de la primera mitad del siglo XX, crítico agudo de las construcciones intelectualistas y doctrinarias: para él la vida "no acepta fórmulas".

… La esencia de España

…*n torno al casticismo* es de 1895. Este libro sobre la *esencia de* España es una decidi-… lúcida toma de posición contra los literatos representantes de la "generación …98", quienes, desilusionados por la pérdida de Cuba, hablaban constantemen-… la "regeneración de España". Estos discursos de intelectuales y políticos, …aban, sin embargo, indiferente al pueblo. Y esto sucedió –anota Unamuno– …que el pueblo goza de una "salud cristiana". Unamuno denunció con aguda cla-…encia, los peligros del nacionalismo; pero no se dejó hechizar por la idea que …cían de España los intelectuales y los políticos: tal idea era una decoración …ectualista que se aparta de la vida real de la gente. España no es un "fantas-

ma" pintado sobre una tela o una visión de origen libresco. España es la vida de millones y millones de hombres y no lo que cuentan los diarios o la historia. "Los diarios no dicen nada de la vida silenciosa de millones de hombres sin historia que, a cada hora del día y en cualquier parte, en todos los países del mundo, se levantan con el sol y van a sus campos para continuar su tarea oscura y silenciosa, cotidiana y eterna [...] que pone las bases sobre las que se levantan los flujos de la historia". Lo que le interesa a Unamuno no es una *idea* de España o la recuperación de la historia de España. Para Unamuno, sólo cuenta el "destino individual de cada hombre", ya que esto es "la cosa más humana que existe"; y quienes hablan de la regeneración de España se olvidan precisamente del destino individual de cada hombre.

Unamuno considera a la gente de carne y hueso. Esta gente no es un fantasma intelectualista o una reconstrucción historiográfica. Es gente que trabaja, piensa, sufre y canta sus canciones en un determinado pedazo de tierra, bajo un determinado cielo y ante este mar. Y lo que Unamuno busca es la eterna tradición española: eterna porque es humana más que española.

Y entonces, ¿qué sentido tiene regenerarla, europeizarla? ¿El pueblo es atrasado? Pues bien, responde Unamuno: "Dejemos que los otros corran, también ellos tarde o temprano se detendrán". ¿El pueblo transcurre su vida en la ignorancia? Pues bien, el pueblo "sabe tantas cosas que los hombres públicos ignoran" y "la ignorancia es una ciencia divina: es más que ciencia, es sabiduría". Y también el campesino del Toboso –se pregunta Unamuno– ¿no vive y no muere más feliz que un obrero de Nueva York? "Malditas las ventajas de un progreso que nos obliga a extenuarnos por el afán, el trabajo, la ciencia".

En torno al casticismo es el primer asalto importante de Unamuno respecto del intelectualismo, contra imágenes que pretenden pasar por realidad, contra ideas de Dios que quieren sustituir los arrebatos místicos de los fieles, contra todos los que no logran ver el hambre y los sufrimientos de las multitudes de seres humanos, más allá de las tablas y los gráficos económicos y sociológicos.

3. Para liberarse del "dominio de los gentiles hombres de la Razón"

En la *Vida de don Quijote y de Sancho*, Unamuno escribe: "No es la inteligencia sino la voluntad la que construye para nosotros el mundo y al viejo aforismo escolástico "*nihil volitum quin praecognitum*" es decir, "nada se quiere si primero no se conoce", es necesario aportar una corrección, leyendo de esta forma: "*nihil cognitum quin*

...volitum", es decir: "Nada se conoce si primero no se desea". La vida, en pocas palabras, es inagotable para la inteligencia. Y aún más: la razón viene luego de la voluntad. "Es la vida –sentencia Unamuno– el criterio para juzgar de la verdad; no la concordancia lógica que es sólo criterio de razón. Si mi fe me lleva a crear o a acrecentar la vida, ¿con qué fin pretender otra prueba de mi fe? Cuando las matemáticas sirven para matar, las matemáticas se hacen mentira. Si mientras ustedes caminan muriéndose de sed, ven un espejismo que les representa al vivo lo que ustedes llaman agua y se lanzan a beber y se sienten revividos porque se ha calmado la sed, ese espejismo es verdad, y aquella agua era verdadera. Verdad es sólo aquello que impulsándonos a actuar de un modo u otro, hace que el resultado de nuestra acción esté de acuerdo con nuestro propósito".

Contra "la peste del buen sentido que nos tiene a todos sofocados y sujetos" Unamuno siente que esta peste se puede curar sólo por "aquella auténtica locura" que, en cambio, "nos está haciendo falta". Y en una época dominada por el cientismo positivista, él, escribiendo a su "buen amigo" sobre la necesidad de liberar el sepulcro de don Quijote, afirma que es necesario desconfiar de la ciencia: "debe bastarte tu fe. Tu fe será tu arte; tu fe será tu ciencia". Y es necesario desconfiar también de aquellas letras "que degeneran en literatura, en esa repugnante literatura, aliada natural de todas las esclavitudes y de todas las miserias". Entonces, aparece en todo su esplendor y su valor "la santa cruzada", que impulsa a rescatar el sepulcro de don Quijote "de las manos de los bachilleres, sacerdotes, barberos, duques y canónigos que se han apoderado de él". El sepulcro del "caballero de la locura" es, pues, rescatado "del dominio de los gentiles hombres de la razón".

Don Quijote, dice Unamuno, se enloquece "únicamente por madurez de espíritu". Alimentó su alma con las empresas de los valerosos caballeros que "separándose de la vida que pasa, aspiran a la gloria que permanece". El deseo de gloria y de inmortalidad fue lo que lo impulsó a actuar. Y así, perdiendo el propio juicio, nos dejó "un ejemplo eterno de generosidad espiritual". Unamuno se pregunta: "¿Manteniendo su juicio, habría sido tan heroico?". La locura heroica contra la miseria del buen sentido; los libros de caballería contra las pretensiones del intelectualismo, el cientismo, el racionalismo supersimplificador de las filosofías: son estas las cosas que enriquecen la vida, y en ellas está la verdad. Y por otra parte, ese caballero de Cristo que fue Ignacio de Loyola ¿fue muy diferente de don Quijote? ¿La aventura de aquél no puede ser considerada en paralelo con la éste?

4. La vida "no acepta fórmulas"

Ni lo *humano* ni la *humanidad* tienen existencia real. Lo que realmente existe para Unamuno es el hombre concreto. La existencia, la vida del hombre concreto "no encuentra justificación, "está más allá de todas las razones". Leemos en *El sentimiento trágico de la vida* que "todo lo que es vital es irracional, mientras que todo lo que es racional es antivital". La vida "no acepta fórmulas"; el hombre concreto "es absolutamente inestable, absolutamente individual"; no es apresable por esta o aquella definición teórica. Por consiguiente, afirma Unamuno: "No me someto a la razón y me rebelo contra ella". ¿Qué puede decir la ciencia sobre el sentido de la vida, sobre nuestras profundas necesidades volitivas, sobre nuestra hambre de inmortalidad?

Por esto, en su opinión, "la verdad racional y la vida se oponen". Unamuno, en otras palabras, "considera que el pensamiento, la razón, el entendimiento eran demasiado estrechos para comprender clara, total y seguramente, las cosas que intenta abarcar. Pero no por eso renunció a los mismos: los volvió "trágicos" y "batalladores", es decir, de acuerdo con la etimología griega "en lucha" (R. M. Albérès). La vida, la existencia, supera todo intento de la razón de dar cuenta de la misma. Un pensamiento demasiado seguro de sí mismo no construye sino dogmas vanos. Si, por el contrario, se es consciente de los límites de la razón, de sus presupuestos y de sus errores, por el hecho de que hay cosas que la superan, entonces tendremos pensadores que, en continua vigilancia, se hallarán en lucha contra sí mismos, contra las pretensiones del propio entendimiento". Y para Unamuno, entonces, "el verdadero intelectual es [...] aquel que nunca está satisfecho de sí mismo ni de los otros. La noción de "trágico" se opone a la de certeza y comodidad" (R. M. Albérès).

Con tales premisas, es fácil comprender la desconfianza de Unamuno respecto de los sistemas filosóficos creados por maníacos deseosos de reducir todo o a la materia o a la idea o a la fuerza o al espíritu. La verdad, dice Unamuno, es que nuestros deseos, nuestras voliciones, afectos, sentimientos, nuestras angustias están antes que la inteligencia, no nacen de la inteligencia: las doctrinas filosóficas son intentos de justificar *después, a posteriori*, nuestra conducta y los aspectos más importantes de la vida. La ciencia misma no es un valor ante la que debamos arrodillarnos. Detrás de la ciencia está *la fe en la razón* y "la fe en la razón está destinada a aparecer, en el plano racional, tan insostenible como cualquier otra fe". Igualmente: "La ciencia existe únicamente en la conciencia personal y gracias

a ella". Existen filósofos y científicos que crean y cambian las ideas: instrumentos en las urgencias de las luchas interiores que trabajan las conciencias de los individuos". [Textos 1]

5. Unamuno: un "Pascal español" encuentra al "hermano" Kierkegaard

El desprecio que Unamuno alimenta respecto de las construcciones doctrinarias, se vuelve igualmente contra el racionalismo teológico tomista. Esta filosofía –escribe Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*– pudo triunfar por el hecho de que "la fe, es decir, la vida, no se sentía más segura de sí misma". La existencia de Dios no es, para Unamuno, el resultado de una prueba racional. Para él, Dios existe porque hay en nosotros una erradicable voluntad de sobrevivencia: este deseo profundo vale más que todas las pruebas racionales. El descubrimiento de la muerte, la incapacidad para resignarse a abandonar la vida, es, en síntesis, este sentimiento trágico de la vida que conduce al hombre "a generar al Dios viviente". Y, precisamente, la insistencia en la *inmortalidad* es el rasgo por el cual Unamuno aprecia mayormente al catolicismo, a pesar del racionalismo de la escolástica: la justificación es el eje del protestantismo, la esperanza es el eje del catolicismo.

"Nadie –escribe Unamuno en *Mi religión y otros ensayos*– ha logrado convencerme por argumentos racionales de la existencia de Dios ni de su inexistencia". Y los razonamientos de los ateos le parecen "más superficiales y fútiles" que los de sus adversarios. El problema de Dios es ineludible. No es posible sacudir las espaldas como el agnóstico y decir: "No sé". Es verdad –afirma Unamuno– quizá no podré saber nunca pero *quiero* saber. "¡Lo quiero, y eso me basta!".

Cristiano porque en su corazón advertía "una fuerte tendencia hacia el cristianismo", Unamuno declaraba que consideraba cristiano "a cualquiera que invoque con respeto y amor el nombre de Cristo". El Dios de Unamuno, pues, es un Dios que habla al corazón; es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob y no el Dios de los filósofos y los teólogos. Es el Dios viviente de Pascal y de Kierkegaard. Precisamente en *La agonía del cristianismo*, Unamuno advierte en sí mismo "un Pascal español" del mismo modo que unos años antes había llamado "hermano" a aquel pensador que vivió "en perpetua desesperación interior" y que fue Kierkegaard. Y Unamuno concibe el cristianismo: como *vida* y *lucha* –y por ende *agonía*–: el cristianismo no es pensamiento, es vida, es fe que muere y resucita sin descanso al interior de la conciencia humana.

UNAMUNO

1. LA VIDA SUPERA A LA "RAZÓN"

En una época dominada por el cientismo positivista, Unamuno se rebela contra la "sucia lógica" y "la peste del buen sentido que nos tiene a todos sofocados e invadidos". Todo esto porque la vida es inagotable para la inteligencia. "La vida es el criterio para juzgar de la verdad; no ya la concordancia lógica, que es sólo criterio de razón". Y de manera más paradójica: "Si mientras ustedes caminan muriéndose de sed y ven un espejismo que les representa al vivo lo que ustedes llaman agua y se lanzan a beber y sienten que renacen porque la sed se ha aplacado, ese espejismo era verdad y aquella agua verdadera". La "locura" cuyo elogio más apasionado elaboró Unamuno, significa el desbordante exceso de la vida respecto de una entumecida y dogmática razón de estilo positivista.

Me preguntas, mi buen amigo, si sé la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren. ¿No habrá un medio, me dices, de reproducir la epidemia de los flagelantes o la de los convulsionarios? Y me hablas del milenario.

Como tú siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media; como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario. Si consiguiéramos hacer creer que un día dado, sea el 2 de mayo de 1908, el centenario del grito de la independencia, se acababa para siempre España; que en este día nos repartían como a borregos, creo que el día 3 de mayo de 1908 sería el más grande de nuestra historia, el amanecer de una nueva vida.

Esto es una miseria, una completa miseria. A nadie le importa nada de nada. Y cuando alguno trata de agitar aisladamente este o aquel problema, una u otra cuestión, se lo atribuyen o a negocio o a afán de notoriedad y ansia de singularizarse.

No se comprende aquí ya ni la locura. Hasta al loco creen y dicen que lo será por tenerle su cuenta y razón. Lo de la razón de la sinrazón es ya un hecho para todos estos miserables. Si nuestro señor Don Quijote resucitara y volviera a esta su España, andarían buscándole una segunda intención a sus nobles desvaríos. Si uno denuncia un abuso, persigue la injusticia, fustiga la ramplonería, se preguntan los esclavos: ¿Qué irá buscando en eso? ¿A qué aspira? Unas veces creen y dicen que lo hace para que le tapen la boca con oro; otras que es por ruines sentimientos y bajas pasiones de vengativo o envidioso;

otras que lo hace no más sino por meter ruido y que de él se hable, por vanagloria, otras que lo hace por divertirse y pasar el tiempo, por deporte. ¡Lástima grande que a tan pocos les dé por deportes semejantes!

Fíjate y observa. Ante un acto cualquiera de generosidad, de heroísmo, de locura, a todos estos estúpidos bachilleres, curas y barberos de hoy no se les ocurre sino preguntarse: ¿Por qué lo hará? Y en cuanto creen haber descubierto la razón del acto –sea o no la que ellos suponen– se dicen: ¡bah!, lo ha hecho por esto o por lo otro. En cuanto una cosa tiene razón de ser y ellos la conocen, perdió todo su valor la cosa. Para eso les sirve la lógica, la cochina lógica [...].

¿Por qué hace eso? ¿Preguntó acaso nunca Sancho por qué hacía Don Quijote las cosas que hacía?

Y vuelta a lo mismo, a tu pregunta, a tu preocupación: ¿qué locura colectiva podríamos imbuir en estas pobres muchedumbres? ¿Qué delirio?

Tú mismo te has acercado a la solución en una de esas cartas con que me asaltas a preguntas. En ella me decías: ¿No crees que se podría intentar alguna nueva cruzada?

Pues bien, sí; creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro de Don Quijote del poder de los bachilleres, curas, barberos, duques y canónigos que lo tienen ocupado. Creo que se puede intentar la santa cruzada de ir a rescatar el sepulcro del Caballero de la Locura del poder de los hidalgos de la Razón.

Defenderán, es natural, su usurpación y tratarán de probar con muchas y muy estudiadas razones que la guardia y custodia del sepulcro les corresponde. Lo guardan para que el Caballero no resucite.

A estas razones hay que contestar con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones, estás perdido [...].

En marcha, pues. Y ten en cuenta no se te metan en el sagrado escuadrón de los cruzados bachilleres, barberos, curas, canónigos o duques disfrazados de Sanchos. No importa que te pidan ínsulas; lo que debes hacer es expulsarlos en cuanto te pidan el itinerario de la marcha, en cuanto te hablen del programa, en cuanto te pregunten al oído, maliciosamente, que les digas hacia dónde cae el sepulcro. Sigue a la estrella. Y haz como el Caballero: endereza el entuerto que se te ponga delante. Ahora lo de ahora y aquí de lo de aquí.

¡Poneos en marcha! ¿Que adónde vais? La estrella os lo dirá: ¡al sepulcro! ¿Qué vamos a hacer en el camino mientras marchamos? ¿Qué? ¡Luchar! Luchar, y ¿cómo?

¿Cómo? ¿Tropezáis con uno que miente?, gritarle a la cara: ¡mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba?, gritarle: ¡ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?, gritarles: ¡estúpidos!, y ¡adelante! ¡Adelante siempre!

Y si alguno te viniera diciendo que él sabe tender puentes y que acaso llegue ocasión en que se deban aprovechar sus conocimientos para pasar un río, ¡fuera con él!, ¡fuera el ingeniero! Los ríos se pasarán vadeándolos, o a nado, aunque se ahogue la mitad de los cruzados. Que se vaya el ingeniero a hacer puentes a otra parte, donde hacen mucha falta. Para ir en busca del sepulcro basta la fe como puente.

Si quieres, mi buen amigo, llenar tu vocación debidamente, desconfía del arte, desconfía de la ciencia, por lo menos de eso que llaman arte y ciencia y no son sino mezquinos remedos del arte y de la ciencia verdaderos. Que te baste tu fe. Tu fe será tu arte, tu fe será tu ciencia.

Tomado de: Unamuno, M. de. *Vida de don Quijote y de Sancho*. Alianza, Madrid, 2000, pp. 25-28.30-31 33-34.

CAPÍTULO XXVII

JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y EL DIAGNÓSTICO FILOSÓFICO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

√ José Ortega y Gasset (1883-1955) es, sin duda, el más importante filósofo español del siglo XX. Formado en Alemania, en la escuela de los neokantianos Hermann Kohen y Paul Natorp, Ortega publicó: *Meditaciones sobre el Quijote* (1914); *España invertebrada* (1920); en 1923 fundó la "Revista de Occidente" y dio a la imprenta *El tema de nuestro tiempo*. En 1930 salió la obra más famosa y difundida de Ortega: *La rebelión de las masas*, que –escribe Renato Treves– fue para Europa "una voz amonestadora". De 1933 es el libro *En torno a Galileo*; en 1940 se publicó *Ideas y creencias* y en 1941 *Historia como sistema*.

La "voz amonestadora" de La rebelión de las masas → § 1

√ "Yo soy yo y mi circunstancia" escribió Ortega en las *Meditaciones sobre el Quijote*. La *circunstancia* es el ambiente físico y social en el cual cada uno de nosotros es puesto desde el nacimiento. Y partiendo precisamente de los problemas que la circunstancia le plantea, el hombre construye la propia *existencia*, intenta realizar el *proyecto* que ha elegido ser. En pocas palabras: el hombre inventa al hombre y –mediante la *fantasía*, fuerza que hace al hombre *ser proyectivo*– inventa la historia y la cultura. En todo caso, no es la humanidad la que actúa, son los individuos únicamente quienes actúan en la historia; y ellos son siempre elementos de una *generación* que incorpora personas que, en el mismo espacio y en el mismo tiempo, viven en el mismo horizonte de expectativas y deben enfrentar dificultades y problemas comunes. Y las generaciones se dividen en *acumulativas* (es decir, no innovadoras), *polémicas* (las que se oponen a la tradición) y *decisivas* (las que logran efectivamente darle a la sociedad una nueva configuración).

"Yo soy yo y mi circunstancia" → § 2-3

√ Los individuos son quienes actúan. Ciertamente, el hombre es más que su pensamiento, pues es también *pasión*, temor, deseo, angustia. Sin embargo, si

Ideas que "tenemos" e ideas que "somos" → §4-6

queremos resolver los problemas prácticos de la "circunstancia" necesitamos las ideas. Entonces, Ortega traza la distinción entre *ideas-invenciones* (las que nosotros producimos, sostenemos y discutimos) e *ideas-creencias* (ideas heredadas del pasado, dadas por descontado y que confundimos con la realidad misma: por ejemplo caminamos por la calle y evitamos los edificios, sin que en la mente surja la idea "Los muros son impenetrables"). Las ideas-creencias, sin embargo, no son inmunes a la duda, como también las ideas-invenciones. El hombre crea las ideas, imagina posibilidades, inventa hipótesis; y cuando éstas no resultan, cambia de camino, aprende de los errores. Para el hombre, los errores cometidos, individuados y eliminados, constituyen un auténtico tesoro: *el tesoro de los errores*.

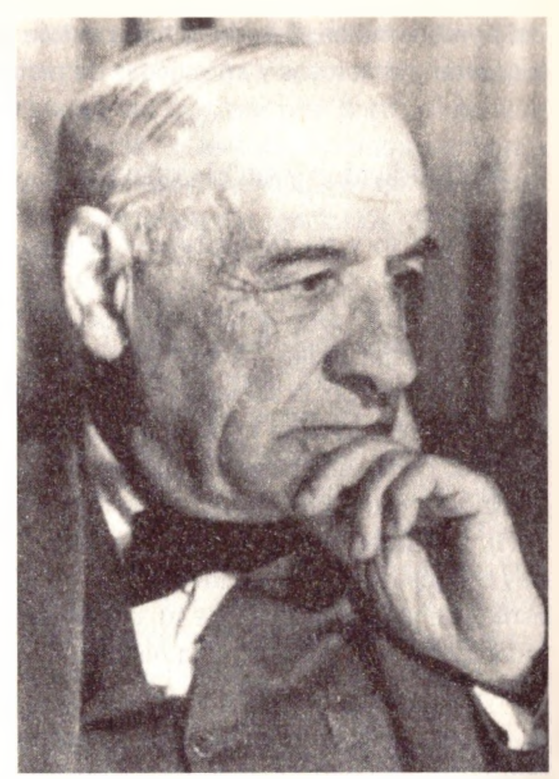
El hombre-masa, el tipo-ideal del hombre "inerte como masa" → § 7

√ En *La rebelión de las masas* Ortega sostiene que la civilización occidental está enferma del gran mal constituido por el *hombre-masa*. Éste es un tipo-ideal, un modo de ser que atraviesa todas las clases; el hombre-masa es un hombre irresponsable, un especialista incapaz de afrontar un problema general, decidido en el rechazo de la discusión; es "inerte como la masa". Y magnifica, dice Ortega, esta monstruosa novedad: "El derecho a no tener razón, la razón de la sin razón".

El hombre-masa ha dado la espalda a los valores liberales y al individualismo sobre el que se edificó la civilización occidental. El fascismo y el bolchevismo son exactamente movimientos de hombres-masa guiados con frecuencia por hombres crueles y carentes de cultura.

1. Vida y obra

José Ortega y Gasset nació en Madrid el 9 de mayo de 1883. Su padre era director del diario de orientación liberal "El Imparcial". Estudió con los jesuitas y en 1898 se inscribió en el Instituto de Estudios Superiores de Deusto (Bilbao). Sucesivamente, se trasladó a Madrid en donde se doctoró en filosofía en 1904. Entre tanto, en el año anterior había conocido a Unamuno. En 1905, al término de sus estudios universitarios se fue para Alemania en donde se inscribió primero en la Universidad de Leipzig y luego en Berlín. Después, en Marburgo siguió los cursos de los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp. De regreso a Madrid –1907– Ortega enseñó en la Escuela Superior del Magisterio. En 1910 fue nombrado profesor de metafísica en la Universidad de Madrid. En 1914 aparecieron sus *Meditaciones sobre el Quijote* –"el primer gran punto de llegada de la reflexión orte-



José Ortega y Gasset (1883-1955) en su obra *La rebelión de las masas* ha realizado un cuidadoso diagnóstico de la grave enfermedad (el hombre-masa) que ha golpeado a la civilización occidental.

italiano" (L. Infantino). En 1920 publicó *España invertebrada* y en 1923 *el Tema de nuestro tiempo*. También, en 1923 fundó la "Revista de Occidente". En 1929 el dictador Rivera hizo arrestar a varios estudiantes, que se habían rebelado contra los intentos de politización de la vida universitaria. Ortega, como protesta, renunció a la cátedra. Mientras tanto, en 1930 se publicó *La rebelión de las masas*, obra que obtuvo gran resonancia internacional.

En 1936 estalló la guerra civil española. Ortega fue exiliado: a París, luego a Holanda, Argentina y posteriormente a Lisboa. Escribió ensayos de gran importancia: *En torno a Galileo* (1933), *Ideas y creencias* (1940), *La historia como sistema* (1941). En 1946, Ortega aceptó el permiso para entrar nuevamente a España, por parte del gobierno franquista, con gran consternación de sus amigos y de sus discípulos. Allí, en Madrid, junto con su discípulo Julián Marías, fundó el Instituto de Humanidades. Murió en Madrid el 7 de octubre de 1955.

Albert Camus lo definió como "el mayor escritor europeo después de Nietzsche". Renato Treves ha escrito, a propósito de *La rebelión de las masas*, que esta obra fue para Europa una "voz amonestadora". Desde el punto de vista teórico –afirma L. Infantino– "el problema de Ortega fue el de la 'reforma de la filosofía'. Él repitió incansablemente que 'la razón ha de estar colocada en un lugar distinto' del que le había asignado la mojigatería intelectualista". En el campo político –anota L. Pellicani– Ortega fue un pensador que luchó ampliamente "por ver realizada una democracia de nuevo tipo, en la cual las libertades individuales estuvieran garantizadas y fueran efectivas, la riqueza socializada, el nivel cultural

del hombre medio elevado lo más posible, las aristocracias intelectuales y morales fueran numerosas y articuladas de manera diversa".

2. El individuo y su "circunstancia"

"Yo soy yo y mi circunstancia". En esta fórmula, Ortega –en las *Meditaciones sobre el Quijote*– sintetiza su concepción del hombre. La *circunstancia* no es sólo un ambiente físico, sino igualmente social: "Todas las cosas y los seres del universo que nos circundan [...] forman nuestra circunstancia". N*uestra* circunstancia es el lugar, el tiempo, la sociedad en la que cada uno de nosotros es arrojado desde el nacimiento. Ésta se impone a cada hombre como una realidad física y social extraña, como una perenne fuente de preocupaciones y problemas. Buscando solucionar estos problemas, el hombre se ve obligado a construir la propia *existencia*, a realizar el *proyecto* que ha elegido ser. El hombre lucha con las dificultades con las que tropieza, inventando no sólo ideas e instrumentos sino papeles, estilos de vida: partiendo de su "circunstancia" el hombre inventa al hombre, y de igual forma, a la cultura y a la historia.

Y realza esto mediante la *fantasía*: una fuerza que hace al hombre *ser proyectivo*, un ser que busca cambiarse a sí mismo y al ambiente circundante y pone, sin descanso, en confrontación los proyectos elaborados en su *mundo interior* con la situación del *mundo externo*.

La fantasía está, pues, en la base de la libertad del individuo: éste inventa la propia existencia, no está determinado, es constantemente inestable. Vivir es sentirse obligado "a ejercer la libertad", a decidir lo que debemos ser en este mundo". Ortega dice también: "El sentido de la vida consiste en la aceptación que cada uno ha de hacer de la propia e inexorable circunstancia y, aceptándola, convertirla en la propia vocación. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad".

3. Generaciones acumulativas, generaciones polémicas y generaciones decisivas

Sin embargo, el hombre no ejerce su libertad en el vacío y toma sus decisiones dentro de *instituciones*, que son usos aceptados, papeles y expectativas establecidas, jerarquías reconocidas: usos, papeles, expectativas y jerarquías seleccio-

...das por la "gente" del pasado e impuestas a la "gente" del presente. En pocas palabras, el destino del hombre es la acción: que, informada por las *creencias y las ideas*, transforma la realidad física y social, sin que, por otra parte, el hombre alcance un punto firme en el que pueda apoyarse. La felicidad no podrá ser nunca posesión del hombre; el hombre es un ser constitutivamente histórico, cuya naturaleza es su historia, lo que ha llegado a ser, actuando. En conclusión: "El hombre debe proyectarse y autofabricarse libremente [...]" (A. Savignano).

Sólo los individuos son los que actúan siempre; pero cada vida individual es elemento de una *generación*; una generación incorpora personas que, dentro de un mismo espacio y un mismo tiempo, comparten el mismo horizonte de expectativas, dificultades y problemas. Y si se dan *generaciones acumulativas*, es decir, no innovadoras, se dan igualmente *generaciones polémicas*, contrarias al legado de las que los han precedido. Ciertamente, afirma Ortega, los cambios colectivos no se hacen en tiempos breves, por lo general; la ruptura con el pasado es, con frecuencia, más aparente que real y, sin embargo, no se excluye la aparición de las *generaciones decisivas*, verdaderamente revolucionarias, que subvierten todo y a todos, imprimiendo una nueva configuración a la colectividad. Y al interior de una generación, hay *minorías selectas*, individuos dotados de fantasía y de valor que imponen a las multitudes pasivas (*masas miméticas*) sus propuestas innovadoras. La historia, pues, se mueve. Pero, su desarrollo no puede encuadrarse dentro de los esquemas deterministas de las filosofías de la historia como las de Comte, Hegel y Marx. El desarrollo de la historia es comprensible a partir de la acción creadora –cuando ésta se da– de individuos emprendedores que, sabiendo interpretar las necesidades y las expectativas de las masas, logran transformar las ideas y las costumbres.

4. La diferencia entre "ideas-invenciones" e "ideas-creencias"

El hombre es más que su pensamiento, en cuanto es *también* pasión, temor, angustia, deseo. Sin embargo –escribe Ortega– "sin ideas [...] el hombre no podría vivir. Cuando Goethe dice: "En el principio era la acción" decía una frase poco meditada, porque evidentemente no es posible una acción si antes no existe el proyecto, el esbozo de esa acción". No existe el hombre sin ideas; las necesita para poder resolver los problemas que surgen de continuo en la condición humana, para salir del abismo de las dudas. En síntesis, el hombre debe conocer su *circunstancia*, si no quiere vivir como un ciego.

Y si la *filosofía* es, para Ortega, análisis y clarificación de las propuestas éticas de los mundos de valores e ideales con los que los hombres buscan orientarse en la vida y se aferran a todo lo que para ellos vale la pena vivirse, la *ciencia*, por su parte, es el instrumento más eficaz y válido que le permite informarse sobre su mundo y el ambiente en el que vive y actúa.

Una distinción importante en el campo de los pensamientos, es la que Ortega traza entre *creencias* e *ideas-invenciones*. "De las *ideas-invenciones*, en las que incluyo las verdades más rigurosas de la ciencia, podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos [...]. Son obra nuestra y por lo mismo presuponen nuestra vida, que se basa sobre todo en ideas-creencias no producidas por nosotros, que en general, no formulamos nosotros y ni siquiera, obviamente, no discutimos, no propagamos ni sostenemos. Las *creencias* son ideas básicas, heredadas del pasado y que constituyen, por así decirlo, un patrimonio tácito, descontado: ellas "no son ideas que tenemos, sino ideas que somos"; son "el contenido de nuestra vida"; "las confundimos con la realidad misma, constituyen nuestro mundo y nuestro ser". Esto lo escribe Ortega en el ensayo *Ideas y creencias*, en donde añade que *nosotros estamos en las creencias* y que mientras que "pensamos las ideas, *hacemos transferencia sobre las creencias*". Uno está en casa y decide salir: se dirige a la puerta, baja las escaleras. Todo esto tiene el carácter de una deliberación consciente. Pero lo más importante, el presupuesto que le ha permitido decidir ha intervenido sin que él lo pensara: se trata de la creencia de que más allá del umbral hay una calle. Nosotros "vivimos, nos movemos y existimos" dentro de creencias de este género. Y Ortega ejemplifica aún de este modo: "Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar a través de los edificios: evitamos automáticamente tropezarnos contra ellos, sin que en nuestra mente surja necesariamente la idea: "Los muros son impenetrables". Nuestra vida, en todo momento, se apoya sobre un gran repertorio similar de creencias". [Textos 1]

5. El tesoro de los errores

No se trata, en todo caso, de que las creencias sean ciertas, absolutamente seguras y firmes. Son sólo "pensamientos consolidados", usados inconscientemente. Pero, no es raro el caso –anota Ortega– que "en el área fundamental de nuestra creencia se abran, aquí y allá, como trampas, enormes abismos de dudas". Nos hallamos sin tierra bajo los pies, en un "mar de dudas", cuando

Estamos "cogidos entre dos creencias antagónicas que chocan entre sí y nos hacen oscilar de una a otra". Y cuando una creencia se ha roto o se ha debilitado, el hombre "se aferra al entendimiento como a una tabla de salvación" e intenta *inventar* ideas nuevas. Las ideas nuevas, las ideas científicas, son *fantasías* que tienen todo. "El triángulo y Hamlet tienen el mismo pedigrí. Son hijos de la loca de la casa", es decir, de la fantasía. El hombre –escribe Ortega– "está condenado a ser un narrador"; crea sus ideas, imagina posibilidades, es decir, inventa hipótesis y teorías, que luego somete a la prueba, descartando las que resultan erróneas y presta atención a los errores cometidos, reconocidos y eliminados; son un verdadero y propio *tesoro*. Todo cuanto el hombre ha obtenido –subraya Ortega– "ha costado milenios y milenios y lo ha obtenido a fuerza de errores, es decir, embarcándose en fantasías absurdas que resultaron callejones sin salida, de los que tuvo que retroceder, maltrecho [...]. H*oy*, al menos, sabe que esas imágenes del mundo, que imaginaba en el pasado, *no son* la realidad. A fuerza de equivocarse, delimita el área del posible resultado. D*e ahí la importancia de no olvidar los errores* y esto es historia".

6. El control interminable de las teorías científicas

La idea, en opinión de Ortega, necesita la crítica, como los pulmones necesitan el oxígeno. La crítica más fuerte se da, de ordinario, mediante la confrontación con los *hechos*. Los hechos de la ciencia, sin embargo, no son *hechos desnudos y crudos*, son *realidades* ya elaboradas por las teorías: "L*a realidad no es dada, no es algo dado, regalado, sino una construcción hecha por el hombre con el material que tiene a su disposición*". Inventamos ideas, las probamos sobre los hechos que son ya interpretaciones ("La suprema verdad es la evidencia, pero el valor de la evidencia es, a su vez, simple teoría, idea, combinación intelectual"); aprendemos de nuestros errores. Y las ideas y teorías confirmadas no quedan fuera de la duda: "E*l hombre de ciencia* –escribe Ortega en el ensayo E*n torno a Galileo– debe continuamente intentar dudar de sus propias verdades*. Estas son verdades del conocimiento sólo en la medida en que se resistan a toda posible duda. Viven, pues, en continuo conflicto con el escepticismo. *Tal conflicto se llama prueba*". Esta es, en pocas palabras, la epistemología de Ortega, que no se confunde mínimamente con la *posición pragmatista*. Ciertamente, algunas verdades pueden resultar útiles y en la formación de muchas de nuestras convicciones intervienen factores prácticos, pero, sin embargo, la verdad no puede "ser relativa a las condiciones de un sujeto, sea éste un individuo o una especie. No se da una verdad para uno y otra verdad para otro".

7. El "hombre-masa"

Se escribió que "lo que el *Contrato social* de Rousseau fue para el siglo XVIII y el *Capital* de Marx para el siglo XIX, lo fue *La rebelión de las masas* de Ortega para el siglo XX".

Con este famoso libro, Ortega realizó el diagnóstico de la *civilización occidental* en la época siguiente a la Primera Guerra Mundial. Esta civilización le parece a Ortega enferma del gran mal que es *el hombre-masa*. El crecimiento cuantitativo de la población y un bienestar cada vez más difundido –fenómenos tras los cuales se encuentra, en la opinión de Ortega, el desarrollo de la técnica y de la industria– van acompañados por la destrucción de ese valor con el que creció la civilización occidental: el *individualismo*.

Ortega escribió: "Aquello que se define como individualismo es lo que ha enriquecido al mundo y a todos los hombres del mundo; y esta riqueza fue la que multiplicó fundamentalmente el árbol humano [...]". Más ideas, multiplicidad de formas de fe, más estilos artísticos y una experimentación en todos los ámbitos de la vida y del pensamiento, construyeron una civilización que ha visto en el *individuo* contrapuesto a lo *colectivo* su más alto valor. El mundo moderno creció, en síntesis, sobre la fe por la cual "cada ser humano debe ser libre de realizar su destino individual e intransferible". Pero, precisamente del seno de la civilización moderna surge un *hombre-masa* que es tal, no tanto porque es un elemento estandarizado de una masa sino sobre todo porque "es inerte como la masa".

El hombre-masa no designa a una clase social; es un tipo-ideal por el cual Ortega describe "un modo de ser que se encuentra hoy en todas las clases". El hombre-masa no se da cuenta de que la cultura y las instituciones en las que vive son realidades precarias; por eso, es un irresponsable; es un especialista incapaz de enfrentar un problema general; es decidido en el rechazo de la discusión: "Se detesta toda forma de convivencia que por sí misma implica el respeto de normas objetivas [...]. Se suprimen todos los trámites normativos y se corre directamente hacia la imposición de lo que se desea". El hombre-masa es un nuevo bárbaro que "no se limita a considerarse excelente mientras que es vulgar, sino que pretende imponer la vulgaridad como derecho y el derecho a la vulgaridad" (L. Pellicani). Resumiendo, Ortega escribe que nuestro tiempo puede vanagloriarse de esta novedad: "El derecho de no tener razón, la razón de la sinrazón". Novedad ésta tanto más clara, si se considera el hecho que el hombre-masa ha confiado toda su vida al poder público, al Estado. El fascismo, el bolchevismo represen-

son exactamente movimientos de hombres-masa dirigidos por hombres muchas veces rudos y carentes de cualquier tipo de cultura. El hombre-masa, en otras palabras, es aquel que ha dado la espalda a los valores de la tradición liberal y ha introducido en la vida pública un estilo de acción basado en la agresión sistemática y en la supresión del otro, sobre la idolatría del jefe carismático y sobre el estatismo totalitario (L. Pellicani). Sin embargo, el Occidente puede salvarse, afirma Ortega. Y la vía de la salvación fue indicada proféticamente por él en la formación de los *Estados Unidos de Europa*, es decir, en la creación de una Europa con espíritu antinacionalista y fundada sobre principios liberales capaces de contrarrestar el estatismo, de una parte, la burocratización y el intervencionismo que destruyen la creatividad y la responsabilidad de los individuos y, por otra parte, de satisfacer las exigencias fundamentales de la justicia social, ya que la libertad de todos los ciudadanos se transforma en una ficción hipócrita si luego faltan "los medios para ejercerla y asegurarla".

El hombre-masa. En la *Rebelión de las masas*, Ortega presenta un penetrante perfil del "hombre-masa". Es el típico personaje del tiempo de crisis. Es un "bárbaro vertical", que rechaza "normas, trámites, cortesía, costumbres intermedias, justicia, razón" y que ante el universo cultural se pregunta: "¿Cómo se ha creado tanta complicación? El "hombre-masa" declara caídas las reglas de la cultura; le pesan demasiado y ve "en su abolición el permiso para echar todo de lado y permitir el libertinaje". Pero, ¿de dónde viene el "hombre-masa?". El siglo XIX introdujo una innovación radical en el destino humano. Se creó "un nuevo escenario para la existencia del hombre, material y civilmente nuevo. Tres principios hicieron posible este nuevo mundo: la democracia liberal, la experiencia científica y la industrialización. Los dos últimos pueden reducirse a uno, la técnica. Ninguno de estos principios fue descubierto en el siglo XIX, sino que vienen de dos siglos atrás. El error del siglo XIX no consistió en su descubrimiento sino en su introducción".

En el pasado, "también para el rico y el poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad, peligro". La situación actual es, sin embargo, diferente. El mundo que desde su nacimiento rodea al hombre es un mundo rico, que no conoce ya las privaciones de otro tiempo. Y es ahí en donde la razón cayó en una gran ilusión. Antes de hacer consciente al hombre de los beneficios y ventajas de la nueva sociedad, antes de hacer reflexionar sobre los esfuerzos gigantescos que dieron nacimiento al nuevo mundo y sobre los esfuerzos para mantenerlo con vida, hizo creer irresponsablemente que todo es posible. Nació así el "hombre-masa", un "bebé viciado", cuyo "diagrama psicológico" se caracteriza por la "libre expansión de sus deseos vitales, es decir, de su persona, y la absoluta ingratitud para con cuanto hizo posible la facilidad de su existencia".

ORTEGA Y GASSET

1. CÓMO DIFERENCIAR LAS "CREENCIAS" DE LAS "IDEAS INVENCIÓN"

Las creencias son los presupuestos de fondo con los que miramos el mundo y vivimos; confiamos en ellas "somos una creencia"; como en la creencia que, saliendo de casa, encontramos la calle. Las ideas-invención son, en cambio, que nos vienen a la mente a nosotros o a los otros, ideas que conscientemente elaboramos conjuntamente e igualmente abandonamos. En todo caso, tanto las unas como las otras, son atacadas por el ácido de la duda. Y cuando se abren las brechas de la duda, interviene entonces la fantasía para producir nuevas ideas como intentos de solución; ideas que luego serán sometidas a la prueba de los hechos.

"El *hombre de ciencia* –escribe Ortega– *debe continuamente intentar dudar de sus propias verdades.* Estas [...] *viven en conflicto permanente con el escepticismo.* Tal *conflicto se llama prueba*".

Generalmente, cuando tratamos de determinar las ideas de un hombre o de una época, confundimos dos cosas radicalmente diferentes: las creencias y las ideas-invenciones o "pensamientos". A rigor de términos, sólo estas últimas deben llamarse "ideas".

Las creencias constituyen el fundamento de nuestra vida, el terreno sobre el cual ésta se desarrolla, pues nos ponen ante lo que para nosotros es la realidad misma. Todo nuestro comportamiento, incluso el intelectual, depende del sistema particular de nuestras auténticas creencias. En ellas "vivimos, nos movemos y somos". Y este es el motivo por el cual generalmente no tenemos clara conciencia, no las pensamos, puesto que intervienen en nuestra vida de manera latente, como implicaciones de lo que hacemos abiertamente, o pensamos. Cuando creemos realmente en algo, no tenemos la "idea" de aquello en lo que creemos, sino que simplemente "lo notamos".

Las ideas, o sea los pensamientos que tenemos, sean originales o falsos, no tienen en cambio valor de realidad en nuestra vida. Intervienen en ella como pensamientos y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra "vida intelectual" viene después de la real o auténtica y, respecto de esta, constituye sólo una dimensión virtual o imaginaria. Os preguntaréis entonces cuál sea el valor de la verdad de las cosas, de las teorías. Respondo: la verdad o la falsedad de una idea es una cuestión de "política interior", en el ámbito del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no coincide con la rea-

lidad. Ésta está constituida por todo aquello sobre lo cual confiamos. Pues bien, no tenemos la mínima idea de la mayoría de las cosas sobre las cuales confiamos efectivamente y, si confiamos –gracias a un particular esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos–, nos es indiferente porque no es realidad en la medida en que para nosotros no es sólo idea, sino creencia infraintelectual [...].

El hombre tiene clara conciencia del hecho de que su intelecto se ejercita sólo sobre materias discutibles, que la verdad de sus ideas se alimenta de su incertidumbre. Por tanto, dicha verdad está constituida por la prueba que pretendemos dar de ellas. La idea tiene necesidad de la crítica como los pulmones del oxígeno y se sostiene y se afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, vienen de otras, y todas dan vida a una totalidad o sistema. Forman, pues, un mundo compuesto exclusivamente de ideas de las que el hombre sabe ser el constructor y el responsable. De este modo, la solidez de las ideas más estables se reduce a los fundamentos con que logra estar unida a las otras. Nada menos ni nada más. Entonces, no se puede verificar una idea como si fuera una moneda, es decir midiéndola directa-mente con la realidad y haciendo de ésta un punto de comparación. La verdad suprema es la de la evidencia, pero el valor de la evidencia es, a su vez, mera teoría, idea, combinación intelectual [...]. Luego, desde el momento en que la razón corrige continuamente sus concepciones y a la verdad de ayer sustituye la de hoy, si nuestra fe consistiera en creer directamente a las ideas, su cambio conllevaría la pérdida de la fe en la inteligencia. Pues bien, sucede todo lo contrario. Nuestra fe en la razón ha soportado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías, incluso los cambios profundos de las teorías sobre lo que es la razón humana. Estos últimos han influido sin duda sobre la forma de aquella fe, pero ésta continúa obrando impasible bajo diversas apariencias [...].

El hombre en el fondo es crédulo, o, en otras palabras, la estratificación más profunda de nuestra vida, la que sostiene y lleva todas las otras, está constituida por creencias. Estas son, pues, la tierra firme sobre la que nos fatigamos (dicho rápidamente, la metáfora es originada por una de las creencias más elementales que poseemos y sin la cual tal vez no podríamos vivir: la creencia según la cual la tierra es muy sólida, a pesar de los terremotos que de vez en cuando suceden en algunas partes de la superficie terrestre. Tratemos de imaginar que mañana, por un motivo o por otro, falle esta creencia. Determinar, en principio, los rasgos del radical cambio que tal desaparición produciría sobre el aspecto de la vida humana sería un excelente ejercicio introductivo al pensamiento histórico.

Pero en el área fundamental de nuestras creencias se abren, aquí y allí, como trampas, enormes abismos de dudas. Este es el momento de decir que la duda, la auténtica, la que no es simplemente metódica o intelectual, es un modo de ser de la creencia y pertenece, en la arquitectura de la vida, a su misma estrati-

ficación. También se puede vivir en la duda. Sólo que en este caso el estar tiene un aspecto terrible [...].

Todas las expresiones comunes relativas a la duda nos dicen que en ella el hombre se siente sumergido en un elemento no sólido, no quieto. La duda es una realidad líquida, sobre la cual el hombre no logra sostenerse y cae. De ahí el "encontrarse en un mar de dudas", que se contrapone al elemento de la creencia, la tierra firme. E, insistiendo en la misma imagen, duda como fluctuación, como ir y venir de olas. El paisaje marino es indiscutiblemente el mundo de la duda y suscita en el hombre presentimientos de naufragio. La duda descrita como fluctuación nos hace conscientes del hecho de que ese sea una creencia. Lo es tanto que está constituida por lo superfluo del creer. Dudamos porque nos encontramos entre dos creencias antagónicas que chocan entre sí y nos hacen saltar de una a otra, dejándonos sin piso.

El hombre al ver que va a caer en ese abismo que se abre en el sólido suelo de sus creencias, reacciona enérgicamente. Se esfuerza por "salir de la duda". Pero ¿qué hacer? Característico del dudar es no saber qué hacer. ¿Qué hacer, pues, cuando nos sucede precisamente no saber qué hacer porque el mundo –una parte de él, claro está– se nos presenta de manera ambigua? Con eso no hay nada que hacer. Pero el hombre, cuando se encuentra en semejante situación, hace una acción extraña, que no parece tal: empieza a pensar. Pensar en algo es lo menos que pueda hacer. Ni siquiera debe moverse. Cuando todo alrededor es un desastre, le queda, sin embargo, la posibilidad de meditar sobre todo lo que está pasando. El intelecto es el mecanismo más a la mano sobre el cual el hombre puede contar, siempre está a su disposición. Cuando cree generalmente no se sirve de él, porque es un esfuerzo fatigoso, pero cuando cae en la duda, se aferra a ella como a un salvavidas.

Las faltas de nuestras creencias son, pues, el lugar vital en el que las ideas realizan su intervención. Gracias a ellas sustituimos siempre el mundo inestable, ambiguo de la duda, con un mundo en el que la inestabilidad desaparece. ¿Cómo se obtiene este resultado? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo se le dan las alegrías y los dolores de su vida. Guiado por esos, debe inventar el mundo. La mayor parte del mundo lo ha heredado de los más ancianos y esto influye en su vida como un sistema de creencias fijas. Pero cada uno tiene que vérselas como pueda con lo que es duda, problemático. Para esto, traza figuras imaginarias de mundos y de su posible comportamiento en ellos. Entre estas, una le parece idealmente más fundada y la llama verdad. Pero atención: lo que es verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Existen fantasías exactas. Y además: puede ser exacto sólo lo que es fantástico. No se puede comprender bien al hombre, sino constatando que la matemática surge de la misma raíz de la poesía, de la facultad de la imaginación.

Tomado de: Ortega y Gasset, J. *Aurora de la razón histórica*.

Décima parte

FENOMENOLOGÍA, EXISTENCIALISMO Y HERMENÉUTICA

En la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia nada tiene qué decirnos. Excluye, por principio, aquellos problemas que son acuciantes para el hombre, el cual en nuestro tiempo tan atormentado, se siente a merced del destino.

EDMUND HUSSERL

La cuestión última [...] consiste en saber si desde el fondo de las tinieblas puede brillar un ser.

KARL JASPERS

La libertad reside en la elección del propio ser. Y tal elección resulta absurda.

JEAN-PAUL SARTRE

La revolución es progreso cuando se compara con el pasado, pero desilusión y aborto cuando la compara con el futuro que ha permitido vislumbrar, y que luego sofoca.

MAURICE MERLEAU-PONTY

El mundo mismo tiende [...] a aparecer a veces como simple cantera de explotación y a veces como un esclavo dormido.

GABRIEL MARCEL

Quien desee comprender un texto debe estar dispuesto a que éste le diga algo.

HANS-GEORG GADAMER

Sensus non est inferendus, sed efferendus.

EMILIO BETTI

Capítulo XXVIII

EDMUND HUSSERL
Y EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

I. *Génesis y naturaleza de la fenomenología*

√ El principio fundamental de la fenomenología es: "Volvamos a las cosas mismas". Más allá de las construcciones teóricas, de los castillos en el aire y de conceptos justificados sólo aparentemente, el fenomenólogo desea construir una filosofía que se base sobre *datos indudables*, es decir, sobre *evidencias estables*. Para tal fin, el camino justo es el de la *epoché*, o sea, aquel procedimiento que consiste en suspender, poner fuera de uso, poner entre paréntesis, por decirlo de este modo, nuestras persuasiones filosóficas y científicas y nuestras convicciones arraigadas en nuestro comportamiento natural que nos lleva a creer en la existencia de las cosas del mundo o del mundo mismo. En otras palabras, se suspende el juicio sobre todo lo que no sea indudablemente cierto, que no sea ni apodíctico ni incontrovertible hasta que se llegue a los "datos" que resisten a los reiterados asaltos de la *epoché*. Este punto de llegada de la *epoché*, el *residuo fenomenológico*, como lo llama Husserl, lo encuentran los fenomenólogos en la conciencia: la existencia de la conciencia es inmediatamente evidente.

"Volvamos a las cosas mismas" → § 1

√ Con base en esta evidencia la fenomenología se ejercita en la descripción de los *modos típicos* en los que las cosas y los hechos se presentan a la conciencia: estos modos típicos son las *esencias eidéticas*, por ejemplo la esencia del pudor, de la simpatía, de la santidad, del amor, etc. En conclusión: la conciencia es siempre *intencional*, siempre conciencia *de* algo; yo puedo dudar de la consistencia o de la misma existencia *de* este algo, pero no puedo dudar de la conciencia. Las cosas se presentan a la conciencia en *modos típicos* y no en caóticos modos mezclados: un comporta-

La fenomenología como ciencia de las esencias → § 2-3

miento es aquel de odio, o de amor, o de simpatía, o de benevolencia, etc. El problema que se planteó el movimiento fenomenológico fue el de si estos *modos típicos*, con los que las cosas se presentan a la conciencia, estas esencias eidéticas, son "constituidos" por la conciencia misma o son, en cambio, realidades que se imponen a la conciencia, como la luz al ojo o el sonido al oído. Husserl se orientará hacia el primer sentido –dirección idealista–; Max Scheler, en cambio, se orientará hacia el segundo sentido –dirección realista de la fenomenología.

√ La fenomenología nace con Husserl, como ***polémica antipsicologista*** y con base en la idea de la ***intencionalidad*** de la conciencia. Por el antipsicologismo, Husserl se remite al pensamiento del matemático y filósofo Bernhard Bolzano (1781-1848) y por la intencionalidad de la conciencia a las tesis de su maestro Franz Brentano (1838-1917). Bolzano fue, en efecto, quien habló de la "proposición en sí", de la verdad en sí o del contenido lógico de una proposición, independientemente del hecho de si esto viene o no viene expresado o creído. Y Brentano, por su parte, había sostenido que la intencionalidad es característica que tipifica los fenómenos psíquicos: estos se refieren siempre al otro.

Husserl alcanza al pensamiento de Bolzano y de Brentano → § 4

1. La fenomenología, un método para "volver a las cosas mismas"

Heidegger, en *Ser y tiempo* escribió: "La expresión 'fenomenología' significa antes que nada un concepto metodológico [...]. El término expresa un lema que podría formarse de este modo: ¡Volvamos a las cosas mismas! Y esto en contraposición a los castillos en el aire y a los hallazgos casuales: en contraposición a la aceptación de conceptos justificados sólo aparentemente y a los supuestos problemas que se imponen de una generación a otra como verdaderos problemas".

Por lo tanto, el principio fundamental de la fenomenología es el del *retorno a las cosas mismas*, el de sobrepasar la verbosidad de los filósofos y de sus sistemas que carecen de fundamento real. Pero, ¿cómo se hará para construir una filosofía correcta? Para cumplir con esta tarea será necesario partir de *datos indudables* con base en los cuales se alzará el edificio filosófico. Se buscan, en conclusión, *evidencias estables* como fundamento de la filosofía: "Sin evidencia no hay ciencia", dirá Husserl en *Investigaciones lógicas*. Los límites de la evidencia apodíctica representan los de nuestro saber. Es necesario, pues, buscar cosas manifiestas, fenómenos tan evidentes que no puedan negarse.

Este es, por lo tanto, el propósito básico de la fenomenología; intento que los fenomenólogos buscan realizar mediante la descripción de los "fenómenos" que

se anuncian y se presentan a la conciencia luego de hecha la *epoché*, es decir, luego de que se hayan puesto entre paréntesis nuestras persuasiones filosóficas, los resultados de las ciencias y las convicciones arraigadas en nuestra actitud natural de creer en la existencia de un mundo de cosas.

En otras palabras, es necesario suspender el juicio sobre todo lo que no sea ni apodíctico ni incontrovertible, hasta cuando se lleguen a encontrar los "*datos*" que resistan los reiterados asaltos de la *epoché*. Este punto de llegada de la *epoché*, el residuo fenomenológico –como lo llamará Husserl– se encuentra en la conciencia: la existencia de la conciencia es inmediatamente evidente.

2. La fenomenología es descripción de las esencias eidéticas

A partir de esta evidencia, los fenomenólogos intentan describir los *modos* típicos en los cuales las cosas y los hechos se presentan a la conciencia: modos típicos que son precisamente las esencias *eidéticas*. La fenomenología no es la ciencia de los hechos sino de las esencias. Al fenomenólogo no le interesa el análisis de ésta o aquella norma moral, sino que le interesa comprender por qué éstas o aquellas normas son morales y no, por ejemplo, normas jurídicas o normas de comportamiento. Igualmente, al fenomenólogo no le interesará (o por lo menos no le interesará principalmente), examinar los ritos, los himnos de esta o de aquella religión; se interesará, en cambio, en entender qué es la religiosidad, qué hace que los ritos y los himnos tan diversos sean himnos y ritos "religiosos". Ciertamente, el fenomenólogo producirá análisis más específicos sobre lo que caracteriza esencialmente por ejemplo al pudor, la santidad, el amor, la justicia, el remordimiento o tipos de sociedad, pero en todo caso, su ciencia es exactamente de esencias.

Estas esencias se convierten en objeto de estudio si el investigador, poniéndose en la actitud de *espectador desinteresado* se libera de las opiniones preconcebidas y, sin dejarse arrastrar por las banalidades o por lo obvio, sabrá "ver" y logrará intuir (y a describir) lo universal por lo que un hecho es esto y no otro. Distinguimos un texto mágico de uno científico pero, ¿cómo logramos hacer esto si no es porque empleamos discriminantes esenciales, o porque quizá sin ser conscientes, sabemos qué es magia o qué es ciencia? ¿Cómo decimos que esto es un acto de simpatía, aquel un gesto de ira, ese otro un comportamiento desesperado o aquel otro una actitud de santidad, si no se dieran justamente las esencias, ideas esenciales de simpatía, de ira, de desesperación o de santidad?

La fenomenología, pues, desea ser: *una ciencia, establemente fundamentada, dedicada al análisis y a la descripción de las esencias.* Sobre esta base podemos entender que la fenomenología se diferencia de un análisis psicológico o de un análisis científico. A diferencia del psicólogo, el fenomenólogo no manipula datos de hecho sino esencias; no estudia hechos particulares sino ideas universales; no se interesa por el comportamiento moral de ésta o de aquella persona, sino que procura conocer la esencia de la moralidad y quizá ver si la moral es o no fruto del resentimiento.

3. Orientación idealista y orientación realista de la fenomenología

El fenomenólogo, en definitiva, realiza funciones bastante diferentes de las de los científicos. La conciencia es "intencional" es siempre conciencia *de* algo que se presenta de modo típico: el análisis de estos modos típicos es precisamente la tarea del fenomenólogo que investiga e indaga sobre lo que la conciencia trascendental entiende por amor, percepción, religiosidad, justicia, comunidad, simpatía y así sucesivamente.

En este punto, la fenomenología podía tomar dos direcciones: una idealista y otra realista. Los significados o esencias de los objetos, instituciones y valores, ¿son constituidos y puestos por la conciencia o bien el estudioso desinteresado los intuye en cuanto objetivamente dados? Aquí divergen por ejemplo, los caminos de Husserl y de Scheler. Husserl, sobre todo el último Husserl, recorrerá el camino del idealismo y así el pensador que puso como programa de la fenomenología el retorno a las cosas mismas, al final se encontrará con que la última realidad es la conciencia: la conciencia trascendental, la cual *nulla re indiget ad existendum* y que "constituye" los significados de las cosas, acciones, instituciones y el sentido del mundo (téngase presente que aquí *trascendental* quiere decir, en sentido kantiano, lo que está en nuestra conciencia en cuanto independiente de la sensibilidad, y por ende, *a priori*, pero funcionalmente ordenado a la "constitución" de la experiencia). Scheler, por su parte, orientará el análisis hacia los valores objetivos, jerárquicamente ordenados que se imponen a la intuición emocional, como la luz al ojo o el sonido al oído.

Hasta ahora hemos mencionado a Husserl y a Scheler. Pero el *movimiento fenomenológico* es una amplia y articulada corriente de pensamiento, en la que sobresalen las concepciones ontológica y ética de Nicolai Hartmann, el pensamiento

de Heidegger, los análisis de Sartre, Merleau-Ponty, y G. Marcel, las ideas del dialéctico materialista Tran Duc Tao, además de los trabajos de los discípulos y seguidores de Husserl, como E. Conrad-Martius, E. Finck, E. Stein, A. Reinach, L. Landgrebe, Alexander Pfänder, Oscar Becker y Moritz Geiger. Cabe decir que el influjo de los fenomenólogos en psicología, antropología, psiquiatría, filosofía moral y filosofía de la religión fue notable y lo es aún. Por esto, ahora se reconoce que el movimiento fenomenológico constituye un acontecimiento decisivo en el ámbito de la filosofía contemporánea.

4. Los orígenes de la fenomenología

4.1 Bolzano y el valor lógico-objetivo de las "proposiciones"

La fenomenología nació con Husserl como polémica *antipsicologista* –como se verá dentro de poco– y una de las ideas fundamentales de Husserl y de la fenomenología es la *intencionalidad de la conciencia*. Justamente respecto de estos dos núcleos problemáticos, Husserl se remitió a dos pensadores de gran relieve, Bernhard Bolzano y Franz Brentano.

Bolzano (1781-1848) matemático y filósofo, sacerdote católico y profesor de religión en la Universidad de Praga hasta 1819 (año en el que fue separado de la cátedra y suspendido *a divinis*) nos dejó dos obras importantes: *Las paradojas del infinito* (escritas en 1847-48) pero publicado en 1851 y la *Doctrina de la ciencia* (1837). El primer trabajo tuvo una notable influencia en la historia del pensamiento matemático. El segundo, en cambio, elabora la doctrina de la "proposición en sí" y de la "verdad en sí". La proposición en sí es el puro significado lógico de un enunciado y no depende del hecho de que sea expresado o pensado. La verdad en sí es dada por cualquier proposición válida, sea que haya sido expresada o pensada. Así, la validez de un principio lógico, como el de la no-contradicción, permanece tal, sea que lo pensemos o no lo pensemos, sea que lo expresemos oralmente o por escrito, sea que no lo expresemos. Las proposiciones en sí pueden provenir unas de otras, pueden entrar en contradicción: ellas hacen parte de un mundo lógico-objetivo; son independientes de las condiciones subjetivas del conocer.

4.2 Brentano y la intencionalidad de la conciencia

Brentano (1838-1917) también sacerdote católico, que abandonó más tarde a la Iglesia, fue profesor en la Universidad de Viena, vivió por largo tiempo en Florencia



Franz Brentano (1838-1917): su enseñanza tuvo influjo en Edmund Husserl

y murió en Zurich. Escribió muchas obras sobre Aristóteles (*La psicología de Aristóteles*, 1867; *El creacionismo de Aristóteles*, 1882; *La doctrina de Aristóteles sobre el origen del espíritu humano*, 1911; *Aristóteles y su visión del mundo*, 1911) pero la obra que tuvo mayor éxito fue *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874). En ella Brentano afirma el carácter *intencional de la conciencia*. En la Escolástica *intentio* significaba el concepto, ya que indica algo distinto de sí. Según Brentano, precisamente la intencionalidad es lo que identifica los fenómenos psíquicos: estos se refieren siempre al objeto. Se dividen en tres clases fundamentales: la representación, el juicio y el sentimiento. En la *representación* el objeto se encuentra simplemente presente; en el *juicio* el objeto es afirmado o negado; en el *sentimiento* el objeto es amado u odiado.

II. Edmund Husserl

√ Edmund Husserl (1859-1938) estudió primero matemáticas en Berlín y luego siguió los cursos de Brentano en Viena. Fue profesor de filosofía en Gottinga y luego en Friburgo, en donde –siendo judío– los nazis le prohibieron continuar con su actividad didáctica.

Husserl, filósofo creador de la fenomenología
→ § 1

Es el creador de la fenomenología. Entre sus obras recordamos *Investigaciones lógicas* (1901); *Filosofía como ciencia rigurosa* (1911); *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913); *Meditaciones cartesianas* (1931); *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra póstuma aparecida en 1950. Entre los alumnos de Husserl cabe mencionar a Heidegger y a Edith Stein.

√ Husserl estaba convencido de que el conocimiento comienza con la experiencia de cosas concretas existentes, de *hechos*, de hechos *contingentes* que se presentan *aquí y ahora*. Pero, cuando un hecho se presenta a la conciencia, nosotros captamos en el hecho siempre una esencia. Vemos *este* color, que es un caso particular de la *esencia* color; escuchamos *este* sonido, que es un caso particular de la *esencia* sonido. Las esencias son los modos típicos como los fenómenos aparecen en la conciencia. Esencias que no se obtienen por abstracción –como sostenían los empiristas–; sino que son más bien el resultado de la *intuición eidética* o intuición de la esencia. Los casos singulares son *casos* de esencias eidéticas: abstraemos la idea o esencia del triángulo por la comparación de más triángulos; pero éste, ese y aquel son todos triángulos porque son casos particulares de la idea de triángulo. Las esencias eidéticas son, pues, universales, conceptos que la conciencia intuye cuando se presentan en ella los fenómenos; y estos universales u objetos ideales son precisamente los que permiten el reconocimiento, la clasificación y la distinción de los hechos singulares. En esto consiste la *intuición eidética*, en la intuición de las esencias, cuando en la descripción de los fenómenos que aparecen a la conciencia, logramos captar *el aspecto invariable* entre las diversas variaciones de la propiedad.

La intuición eidética → § 2-4

Es de anotar que el fenomenólogo no trabaja sólo sobre hechos perceptivos (colores, sonidos, rumores), o sobre fenómenos como la simpatía, el pudor, el resentimiento o el amor; el fenomenólogo explora y describe también lo que Husserl llama *ontologías regionales*, como el ámbito de la *moralidad* o de la *religión*. Así, Max Scheler hará contribuciones a la fenomenología de los valores; y Rudolf Otto, por su parte, intentará captar lo que tipifica la experiencia religiosa y experiencia de lo sagrado.

√ La fenomenología es, pues, ciencia de las esencias, de los *modos típicos* como aparecen y se manifiestan los fenómenos a la conciencia, cuya característica fundamental es la *intencionalidad*. Esto quiere decir que nuestros actos psíquicos se *refieren siempre a un objeto*. Pero, la conciencia ¿qué nos ofrece de indudablemente evidente sobre lo cual se pueda construir un edificio estable de teoría filosófica? Aquí Husserl presenta la *epoché*: pone entre paréntesis las convicciones científicas, o filosóficas y las de sentido común (como la tranquila creencia de que exista un mundo exterior a la conciencia) que no resistan a la duda, a los embates de la *epoché*, que no muestran la unción de una certeza indudable. El fenomenólogo pone entre paréntesis estas creencias en el sentido de que, como filósofo, no puede partir de ellas; no puede partir ni de las doctrinas filosóficas ni de las teorías científicas, ni de las creencias más consolidadas del sentido común; no puede poner estas ideas, teorías y creen-

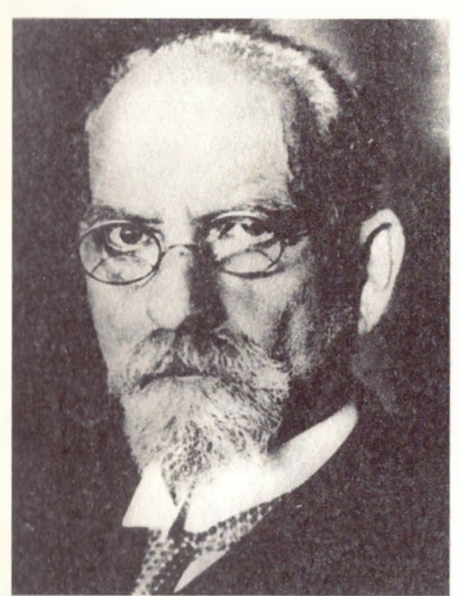
La epoché fenomenológica → §5

cias como base de una filosofía rigurosa porque serían frágiles puntos de partida. Para Husserl lo que no puede ser puesto entre paréntesis, lo que resiste a los asaltos de la *epoché* es únicamente la conciencia, la subjetividad. La conciencia es la realidad más evidente; es la realidad que *nulla re indiget ad existendum*. El mundo es constituido por la conciencia.

√ Una conciencia que se hace más aguda e ingeniosa porque la descripción fenomenológica no podrá aceptar el *naturalismo* ni el *objetivismo*, es decir, la pretensión de que la verdad científica sea la única verdad y el mundo descrito por las ciencias sea la verdadera realidad.

Meras ciencias de hechos crean meros hombres de hecho → § 6

Husserl traza la historia con tal pretensión a partir de Galileo y Descartes; y afirma: "En la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia no tiene nada qué decirnos. Ella excluye por principio aquellos problemas que más afectan al hombre, el cual, en nuestros tiempos atormentados, se siente a merced del destino; los problemas del sentido y del no-sentido de la existencia humana". La filosofía reconoce la función de la ciencia y de la técnica, pero propio de la filosofía es –comenta Enzo Paci– la función de "liberar la historia de la mitificación de la ciencia y de la técnica".



Edmund Husserl (1859-1938) fue el fundador de la fenomenología, una de las corrientes del pensamiento que ha tenido mayor difusión en nuestra época.

1. Vida y obra

Husserl nació en Prossnitz (Moravia) en 1859. Estudió matemáticas en Berlín, donde asistió a los cursos de álgebra de Weierstrass. Se doctoró en 1883 con una tesis sobre el cálculo de las variaciones. En Viena siguió los cursos de Brentano. Publicó en 1891 la *Filosofía de la aritmética*.

Catedrático en Halle, en 1887, fue nombrado profesor de filosofía en Gottinga en 1901. En ese año aparecieron las *Investigaciones lógicas*. *La filosofía como ciencia rigurosa* es de 1911 y de 1913 las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Pasó a enseñar en Friburgo en 1916 en donde permaneció hasta el año 1928, cuando se jubiló. No pudo continuar como

profesor emérito su actividad docente porque, siendo judío, el régimen nazista se le impidió. La *Lógica formal y la lógica trascendental* es de 1929 y en 1931 se publicaron las conferencias de París con el título *Meditaciones cartesianas*.

Murió en 1938. A su muerte, dejó muchísimos escritos inéditos (cerca de 45.000 páginas taquigrafiadas) que –salvadas durante la guerra por el padre belga Hermann van Breda– constituyen el "Archivo Husserl" de Lovaina.

De esta gran mole de manuscritos se han extraído numerosos libros, siendo el más conocido e importante *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicado en 1950, pero escrito en los años 1935-1936.

2. La intuición eidética

Las proposiciones universales y necesarias son condiciones que posibilitan una teoría y son diferentes de las proposiciones que pueden obtenerse inductivamente por la experiencia. Ahora bien, Husserl pone a la base de estos dos tipos de proposiciones la distinción entre intuición de un *dato* e intuición de una *esencia*.

Él está convencido de que nuestro conocimiento comienza con la experiencia: de cosas existentes, de *hechos*. La experiencia nos ofrece continuamente *datos de hecho*, esos datos con los que nos afanamos en la vida cotidiana y de los cuales se ocupa incluso la ciencia. Un hecho es lo que sucede *aquí* y *ahora*; un hecho es *contingente*, puede ser o no ser. Este sonido de violín podría no darse.

Pero, cuando un *hecho* (este sonido, este color, etc.) se nos presenta a la conciencia, con el hecho aprehendemos una esencia (*el* sonido, *el* color, etc.) En las ocasiones más diversas podemos oír sonidos muy diferentes (clarín, violín, piano, etc.) en los que reconocemos algo común, una *esencia común*. En el hecho se aprehende siempre una esencia. Lo individual se anuncia a la conciencia mediante lo universal. Cuando la conciencia aprehende *un hecho aquí y ahora*, también aprehende la esencia, el *quid* del cual este hecho particular y contingente es un caso particular: *este* color es un caso particular de la esencia color, *este* sonido es un caso particular de la esencia sonido, *este* ruido es un caso particular de la esencia ruido, etc.

Las esencias son, pues, los *modos típicos* como aparecen los fenómenos. Nosotros no abstraemos las esencias, como lo querían los empiristas, por la comparación de cosas semejantes, pues la semejanza es ya una esencia. No abstraemos la idea o esencia de triángulo de la comparación de más triángulos sino más

bien éste, ése y aquél son triángulos porque son casos particulares de la idea de triángulo. *Este triángulo isósceles*, pintado sobre la pizarra está aquí y ahora, con estas dimensiones y no otras. Este es un dato de hecho singular. Pero en él aprehendemos una esencia.

El conocimiento de las esencias no es mediato, obtenido, como se repite, por la abstracción o la comparación de varios hechos: *para comparar varios hechos es necesario haber captado ya una esencia, es decir, un aspecto por el cual ellos son semejantes*.

El conocimiento de las esencias es una *intuición*. Es una intuición diferente de la que nos permite aprehender los hechos singulares. Es lo que Husserl llama *intuición eidética o* de la esencia (Wessen, eidos). Se trata de un conocimiento distinto del que es propio del hecho. Los hechos singulares son casos de esencias eidéticas.

Estas esencias eidéticas, por lo tanto, no son objetos misteriosos o evanescentes. Ciertamente, sólo los hechos particulares son reales y los universales no son reales, como lo son los hechos singulares. Los universales, es decir, las esencias, son conceptos, o sea, *objetos ideales que sin embargo, permiten clasificar, reconocer y diferenciar los hechos singulares* y cuando ellos se presentan a la conciencia, ésta reconoce su *hic et nunc* y también su *quid*.

3. Ontologías regionales y ontología formal

La fenomenología pretende ser *ciencia de esencias* y no de datos de hecho. Ella es fenómeno-logía, es decir, "ciencia de los fenómenos", pero su propósito es el de *describir los modos típicos* como los fenómenos se presentan a la conciencia. Y estas modalidades típicas (por la que *este* sonido es un sonido y no un color o un ruido, o por la que *este* dibujo es un triángulo y no otra cosa), son precisamente las esencias.

La fenomenología, por lo tanto, es ciencia de experiencia, pero no de datos de hecho. Los objetos de la fenomenología son las esencias de los datos de hecho, son los universales que la conciencia intuye cuando se le presentan los fenómenos. En esto consiste la *reducción eidética*, es decir, en la intuición de las esencias, cuando en la descripción del fenómeno que aparece a la conciencia sabemos prescindir de los aspectos empíricos y de las preocupaciones que nos ligan a ellos.

En este sentido, las esencias son invariables. Se obtienen mediante lo que en los escritos póstumos de Husserl se llama *método de la variación eidética*. Se toma

un determinado ejemplo de un concepto que se desea explicar, y se introducen, poco a poco, variaciones en sus propiedades. Se varían justamente hasta cuando se llega al punto en el que no se puede variar más, de otra manera no se tendría el mismo concepto.

Es obvio que estas esencias no viven sólo al interior del mundo perceptible, también hechos como recuerdos, esperanzas, deseos, tienen su esencia, es decir, se presentan a la conciencia de modo típico. Además, la distinción entre el hecho (que es un *esto*) y una *esencia* (que es un *quid*) le permite a Husserl justificar la lógica y las matemáticas. Las proposiciones lógicas y las matemáticas son juicios universales y necesarios porque son relaciones entre esencias. Por ser relaciones de esencias, las proposiciones lógicas y las matemáticas no recurren a la experiencia como fundamento de su validez. Más aún: que la conciencia pueda, de hecho, referirse a esencias ideales no sólo legitima un análisis de los modos típicos en los que se presentan los fenómenos perceptibles, y la distinción de las proposiciones lógicas y matemáticas de las ciencias empíricas; el hecho de que se refiera a esencias ideales abre a la fenomenología la exploración y la descripción de aquellas que Husserl llama "ontologías regionales".

"Regiones", en este sentido, son la naturaleza, la sociedad, la moral, la religión. El estudio de estas ontologías regionales se propone captar y describir las esencias, es decir, las modalidades típicas con las que por ejemplo, los fenómenos morales o los religiosos aparecen a la conciencia. En esta línea, Max Scheler dará importantes aportes a la fenomenología de los valores y Rudolf Otto procurará captar lo típico de la experiencia religiosa o experiencia de lo sagrado. Husserl contrapone a estas ontologías regionales la ontología formal, que él identifica, luego, con la lógica.

4. La intencionalidad de la conciencia

La fenomenología es, pues, la ciencia de las *esencias*, es decir, a los *modos típicos* como aparecen y se manifiestan los fenómenos a la conciencia, cuya característica fundamental es la *intencionalidad*.

La conciencia, en efecto, es siempre conciencia de algo. Cuando percibo, imagino, pienso, recuerdo, yo percibo, imagino, pienso o recuerdo *algo*. Husserl dice: "Esto demuestra que la distinción entre sujeto y objeto se da inmediatamente: el sujeto es un yo capaz de actos de conciencia, como percibir, juzgar, imaginar,

recordar; el objeto, en cambio, es cuanto se manifiesta en estos actos: cuerpos coloridos, imágenes, pensamientos, recuerdos".

Por lo tanto, debemos diferenciar aún el *aparecer* de un objeto del *objeto que* aparece. Y si es verdad que se *conoce* lo que aparece, es también verdad –para Husserl– que *se vive* el aparecer de lo que aparece.

Husserl llama *nóesis* el tener conciencia y *noema* aquello de lo que se tiene conciencia. Y Husserl, como se sabe, diferencia claramente, entre las diversas normas, los *hechos* de las *esencias*.

La conciencia, pues, es intencional. La intencionalidad –según Husserl– es lo que caracteriza a la conciencia de modo cargado de contenido. Nuestros actos psíquicos tienen la característica de *referirse siempre al objeto*, hacen siempre aparecer objetos.

Sin embargo, es necesario anotar que, en Husserl, el carácter intencional de la conciencia no implica por sí una concepción realista. En otras palabras: la conciencia se refiere a otro, pero esto no significa que este otro exista verdaderamente fuera de mí. La intencionalidad de la conciencia, en resumen, deja sin prejuzgar la controversia entre realismo e idealismo.

Lo importante es, en cambio, describir lo que efectivamente se da a la conciencia, lo que en ella se manifiesta y en los límites dentro de los cuales se manifiesta. Y lo que se manifiesta, lo que aparece es el *fenómeno*, y por éste no debemos entender la "apariencia" contrapuesta a la cosa en sí: no siento la apariencia de una música, siento la música; no percibo la apariencia de un perfume, percibo el perfume; no tengo la apariencia de un recuerdo, tengo un recuerdo.

Por consiguiente, el "principio de todos los principios", enunciado por Husserl, es el siguiente: "Cada intuición que presenta originalmente algo es por derecho fuente de conocimiento; todo cuanto se nos ofrece originalmente en la intuición (que se nos ofrece, por decirlo así, en carne y hueso) debe ser asumido como se ofrece, pero también dentro de los límites en los que se ofrece". [Textos 1]

5. "Epoché" o reducción fenomenológica

A través del principio que acabamos de enunciar, Husserl pensaba fundamentar la fenomenología como ciencia rigurosa que mira las cosas, *a las cosas mismas*, una ciencia que *va a ver cómo son las cosas*. El lema de la fenomenología es *zu den Sachen selbst!* (¡A las cosas mismas!). Con el propósito de ir a las cosas, a las de carne

y hueso, es decir, con la finalidad de encontrar puntos sólidos y datos indudables, cosas tan manifiestas que no puedan ser puestas en duda y sobre las cuales fundamentar una concepción filosófica consistente, Husserl propuso la *epoché* o reducción fenomenológica como método de la filosofía. *Epoché* (transliteración del término empleado por los escépticos griegos para indicar la suspensión del juicio) significa propiamente suspender el juicio, en primer lugar sobre todo lo que dicen las doctrinas filosóficas con sus debates metafísicos, luego además sobre cuanto dicen las ciencias, acerca de lo que cada uno de nosotros afirma y presupone en la vida cotidiana, es decir, de las creencias que forman lo que Husserl llama *actitud natural*.

Epoché. Es un término griego que quiere decir "suspensión del asentimiento": suspensión del asentimiento o del juicio, típica de la actitud del escepticismo antiguo y de modo particular, de Pirrón.

En el pensamiento contemporáneo, la *epoché* es concepto fundamental de la Fenomenología de Husserl.

La *epoché* es la suspensión, la puesta entre paréntesis de las convicciones científicas o filosóficas y también de aquellas creencias del sentido común que no resisten a la duda, que no son indudables, que no presentan la unción de la certeza incontrovertible. Tales ideas y creencias que pueden ser atacadas por la duda, son puestas entre paréntesis en el sentido de que una filosofía rigurosa no puede basarse en ellas.

En todo caso, el procedimiento de la *epoché* entra en función con el fin de llegar a una fuente cualquiera de certeza. Cosa que Husserl encuentra en la conciencia, en la subjetividad. La conciencia no puede ponerse entre paréntesis. Su existencia brilla con la evidencia más firme. Ella es la realidad que *nulla re indiget ad existendum*; la conciencia es la que "constituye" al mundo.

La *actitud natural* del hombre está conformada por distintas persuasiones, útiles y necesarias para la vida cotidiana, y la primera de ellas es que se vive en un mundo de cosas existentes. Estas convicciones, sin embargo, no poseen evidencia obligatoria y por lo mismo, *son puestas entre paréntesis*. No es que el filósofo dude de ellas, sino que las deja por fuera del uso, *no las usa como fundamento de su filosofía*, puesto que si la filosofía desea ser una ciencia rigurosa, debe poner como fundamento sólo lo que es evidente sin duda alguna. Por lo tanto, no debo deducir ninguna proposición filosófica de mi convicción de que el mundo existe, por la razón de que la existencia del mundo, fuera de la conciencia que lo advierte, no es de hecho indudable. Como hombre, el filósofo cree en la existencia del mundo y siempre en cuanto hombre, no puede prescindir de creer en muchas otras cosas en la vida

práctica, pero como filósofo no puede partir de ellas. Ni puede tampoco partir desde los resultados de la investigación científica porque las ciencias, aun procediendo en su ámbito, crítica y rigurosamente, interpretan, aceptándolos "ingenuamente", los datos de la experiencia común, sin preguntarse si ellos resisten la presión de la *epoché*, es decir, si en realidad son indudables.

Por lo tanto, ni las doctrinas filosóficas ni los resultados de la ciencia ni las creencias más obvias de la actitud natural pueden servir de puntos de partida indudables, que son los que necesita la filosofía concebida como ciencia rigurosa. Todas estas creencias, por lo tanto, *son puestas entre paréntesis.*

¿Existe acaso algo de lo que no pueda dudarse, que no se deje poner entre paréntesis? Si existe ¿qué es eso que puede resistir a la *epoché*? Para Husserl, lo que resiste a los embates de la *epoché* es la conciencia o subjetividad. Aquello cuya existencia es absolutamente evidente es el *cogito* y sus *cogitata*, la conciencia a la que se manifiesta todo cuanto aparece. La conciencia, pues, es el residuo fenomenológico que resiste a los continuos embates de la *epoché*.

Pero la conciencia, prosigue Husserl, no es sólo la realidad más evidente sino también la más absoluta, el fundamento de toda realidad, es aquella que *nulla re indiget ad existendum*. El mundo, dice Husserl, es "constituido" por la conciencia. [Textos 2]

6. La crisis de las ciencias europeas y el "mundo de la vida"

En 1954 apareció, como obra póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Esta última obra, fue de gran compromiso; en ella trabajó Husserl casi hasta su muerte.

La crisis de las ciencias no es, desde luego, crisis de su cientificidad, sino crisis de lo que ellas, las ciencias en general, han significado y pueden significar para la existencia humana. "La exclusividad –escribe Husserl– con la que, durante la segunda mitad del siglo XIX, la visión global del mundo que es propia del hombre moderno aceptó verse determinada por la *prosperity* que de ella se derivaba, significó un alejamiento con respecto a los problemas decisivos para una humanidad auténtica. Las meras ciencias de hecho, crean meras hombres de hecho".

Lo que es objeto de la crítica de Husserl son el *naturalismo* y el *objetivismo*, la pretensión de que la verdad científica es la única verdad válida y la idea que le está anexa, de que el mundo descrito por las ciencias es la verdadera realidad.

Husserl traza la historia de esta pretensión y de esta idea comenzando desde Galileo y Descartes. Pero –escribe él– "en la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia no tiene nada qué decirnos. Ella excluye, por principio, aquellos problemas que son los más acuciantes para el hombre, el cual, en nuestros atormentados tiempos, se siente a merced del destino; el problema del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su conjunto". Estos problemas, en su generalidad y sus necesidades, exigen, –en opinión de Husserl– una solución fundada racionalmente. Ellos "conciernen al hombre en su comportamiento ante el mundo circundante humano y extrahumano, el hombre que debe elegir libremente, el hombre que es libre de plasmarse a sí mismo y al mundo que lo rodea". Ahora bien, Husserl, se pregunta: "¿Qué tiene que decirnos esta ciencia sobre la razón o no-razón, qué tiene que decir sobre nosotros los hombres en cuanto sujetos esta libertad? Obviamente, la simple ciencia de hechos no tiene nada qué decirnos acerca de esto: es algo que abstrae de todo sujeto".

El drama de la época moderna es un drama que comenzó con Galileo. Él eliminó del mundo-de-la-vida todo cuanto no fuera la dimensión físico-matemática y luego ésta fue considerada como la *vida concreta*. "Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica". Ciertamente la filosofía reconoce la función de la ciencia y de la técnica, pero la función de la filosofía –escribe Enzo Paci– "es la de liberar a la historia de la mitificación de la ciencia y de la técnica". Vista de este modo, "la fenomenología es filosofía primera que se libera de la clausura del mundo anulándolo, para descubrir en la humanidad la libertad de trascender hacia nuevos horizontes". [Textos 3]

III. *Max Scheler*

√ Autor de obras ricas en ideas estimulantes (*El resentimiento en la elaboración de las morales* 1912, *Lo eterno en el hombre* 1921; *Las formas del saber y la sociedad* 1926; *Esencia y formas de la simpatía* 1923), Max Scheler (1875-1928), propone, en su obra más conocida *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (aparecida entre 1913 y 1916 en el "Jahrbuch" –Anuario– de Husserl) una concepción de la ética decididamente contraria a la de Kant. La ética de Kant dice: "Tú debes porque debes", pero, el precepto no es justificado: *la ética imperativa* de Kant es arbitraria; también ésta es una ética del resentimiento, en la que en nombre del deber se hace estéril y se bloquea

Incluso la ética de Kant nace del resentimiento
→ § 1

la plenitud y la alegría de la vida. Scheler sostiene que el concepto fundamental de la ética no es el *deber* sino el *valor*.

√ Kant, en su opinión, no distinguió los *bienes* de los *valores*: por ejemplo, una máquina es un bien, su utilidad es un valor; una ley es un bien, su justicia es un valor. Los bienes son *hechos*; los valores son *esencias*. Las proposiciones éticas son ciertamente necesarias y universales, –miran, en efecto a esencias– pero, no son formales; ellas son *materiales* y las materias sobre las que versan están constituidas por valores: religiosos (sagrado-profano), estéticos (bello-feo), especulativos (verdadero-falso), jurídicos (justo-injusto), etc. La ética de Scheler es una ética material de valores y no de bienes. Valores que el hombre no debe producir, sino reconocer y descubrir. Y los descubre mediante una *intuición emotiva*. Dice Scheler que es un prejuicio negar la intencionalidad del sentimiento, su capacidad de ver esencias y aprehender valores. En resumen, existe un *ordre du coeur*, como pensaba Pascal.

La ética material de los valores → § 2

√ Con base en tales presupuestos, Scheler elabora una antropología personalista, de la que emerge un sujeto como ser *espiritual* y como *persona*. *Ser espiritual* porque es capaz de "desvincularse del poder y del vínculo con la vida"; y *persona* porque es centro de actos intencionales. La persona entra en relación con "el yo de otro", en varias formas, que son: la *masa* (que nace del contagio emotivo), la *sociedad* (que surge del contrato), la *comunidad vital o nación*, *la comunidad jurídico-cultural* (Estado, escuela, círculo) y la Iglesia que es comunidad de amor. La auténtica relación interpersonal es el amor; los límites de la simpatía –debidos al hecho de que siento simpatía por quien pertenece a mi nación, familia, etc.– se superan, afirma Scheler en *Esencia y formas de la simpatía*, solamente mediante el amor.

La "persona" en las diversas formas de relaciones interpersonales → § 3-4

√ Sobre la relación del hombre con Dios, Scheler afirma que lo sagrado es percibido al instante mediante el sentimiento de criaturalidad, típico de la experiencia religiosa: la revelación de lo sagrado es gracia, a lo que el hombre responde con la fe. No debe pensarse que el saber científico pueda negar el saber religioso o saber-de-salvación. Una religión –y ésta es una tesis sostenida en la *Sociología del saber*– (1926), puede entrar en conflicto con otra religión o con una metafísica, pero no con la ciencia. Debe subrayarse que el monoteísmo creacionista de la religión judío-cristiana, habiendo desacralizado el mundo, lo ha vuelto susceptible de investigación científica: "Quien considera las estrellas como divinidades no está aún maduro para una astronomía científica".

No hay contradicción entre el saber científico y el saber de salvación → § 5

1. Contra el formalismo kantiano


Max Scheler (1875-1928), auténtico genio filosófico, pensador legado al movimiento fenomenológico, fundador de la sociología del conocimiento, sostiene, en contra de Kant, que no es el "deber" lo que constituye el concepto fundamental de la ética, sino el "valor".

Max Scheler (1875-1928) era un genio frenético. Dos cosas lo ligaron a la fenomenología: "La aversión a las construcciones abstractas y la capacidad de captar intuitivamente la verdad de las esencias". Es autor de obras llenas de ideas interesantes y nuevas: *El resentimiento en la elaboración de las morales* (1912); *Crisis de los valores* (1919); *Lo eterno en el hombre* (1921); *La posición del hombre en el cosmos* (1928); *Las formas del saber y la sociedad* (1926); *Esencia y formas de la simpatía* (1923). Pero, su obra más conocida es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, publicada por primera vez en el "Jahrbuch" de Husserl entre 1913 y 1916, en la que aplicó el método de la fenomenología al campo de la actividad moral.

Scheler es un firme adversario de la concepción ética kantiana. Kant había planteado el asunto ético en la alternativa entre *deber* y *placer*. Se desea algo o porque lo exige la ley moral o porque esto causa placer. Pero si se acepta esto último, entonces falta cualquier base de valoración objetiva. Por consiguiente, con el fin de justificar las valoraciones morales, es necesario definir el bien en relación con la ley moral, que es tal si puede universalizarse. Ahora bien, esta *ética imperativa* es arbitraria, según Scheler. Ella dice "Tú debes porque debes", pero el precepto no está justificado. Es una ética del resentimiento (el resentimiento es "la tensión entre el deseo y la impotencia") que, en nombre del deber, hace estéril y bloquea la plenitud y la alegría de la vida.

En cambio, para Scheler no es el *deber* el que constituye el concepto fundamental de la ética sino el "valor". Kant no diferenció bien entre *bienes* y *valores*. Los bienes son cosas que tienen valor; los valores, por su parte, son esencias en el sentido husserliano, son aquellas cualidades por las que las cosas buenas son bienes: por ejemplo, bien es una máquina, el valor es su utilidad; bien es una pintura, pero lo es por el valor de su belleza; bien es un gesto, valor es su nobleza; bien es una ley, pero lo es por el valor de su justicia. *Los bienes, en resumen, son hechos, los valores son esencias.*

Scheler está dispuesto a reconocer los méritos de Kant. Como por ejemplo, el rechazo a extraer el criterio de la conducta moral mediante una inducción de hechos empíricos; haber buscado elaborar una ley moral *a priori* universal; la negación de la ética del éxito y la referencia a la interioridad de la ley moral.

Pero, todos estos méritos se desvanecen, en opinión de Scheler, a causa de la fundamental y equivocada ecuación con la cual Kant identifica lo *a priori* con *formal*. Justamente, contra tal identificación se rebela el pensamiento de Scheler, que se mantiene fiel al apriorismo y a la universalidad de la norma moral, pero definiendo materialmente, es decir, concretamente, la esfera *de los valores*. Lo que Scheler sostiene es la existencia de *proposiciones a priori* (es decir, necesarias y universales) y, sin embargo, *materiales*, ya que las materias sobre las cuales ellas versan no son hechos sino esencias, es decir, valores. De este modo, Scheler procura llegar a la fundamentación de una ética *a priori*, pero no formal, sino material ("material" se opone aquí a "formal"): una ética material de los valores y no de los bienes.

2. Valores "materiales" y su jerarquía

El hombre, pues, se encuentra rodeado por un *cosmos* de valores que debe no producir sino reconocer y descubrir. Los valores no son objeto de actividad teórica sino de una *intuición emocional*.

Scheler dice que la pretensión de aprehender los valores con el entendimiento equivaldría a la pretensión de ver un sonido. Es un prejuicio negar al sentimiento una intencionalidad, la capacidad de este "ver" esencias y captar valores; es un prejuicio derivado de otro prejuicio, según el cual, sólo el entendimiento es fuente de actividades espirituales. Para Scheler, en cambio, existe "una eterna y absoluta legitimidad de los sentimientos, absoluta como la lógica pura, pero no reducible, en modo alguno, a la legitimidad típica de la actividad intelectual".

Lo que el sentimiento ve son las esencias como valores.

Para que el asunto quede más comprensible, se puede decir que tenemos un instrumento innato, la *intuición del sentimiento*, que aprehende aquellos valores objetivos por los cuales las cosas son bienes, y capta y reconoce la jerarquía existente entre dichos valores. Estos valores, cada uno de los cuales se encuentra encarnado en una persona o modelo-tipo, son enunciados por Scheler y propuestos en la sucesión jerárquica indicada en la siguiente tabla:

1. Valores sensoriales (alegría plena, placer-dolor)	hedonista
2. Valores de la civilización (útil-perjudicial)	técnico
3. Valores vitales (noble-vulgar)	héroe
4. Valores culturales o espirituales:	genio
a) Estéticos (bello-feo)	artista
b) Ético-jurídicos (justo-injusto)	legislador
c) Especulativos (verdadero-falso)	sabio
5. Valores religiosos (sagrado-profano)	santo

Este mundo de valores y su jerarquización (por la que se va –en orden de preferencia– de los valores religiosos a los sensoriales) son captados y reconocidos por la intuición o visión emocional que nos pone en contacto inmediato con el valor, independientemente de la voluntad y del deber, los cuales, más bien, están condicionados y fundamentados precisamente por la intuición del valor.

No es, pues, verdad que aquello que no es racional es sensible: hay una actividad espiritual extra-teórica que es la intuición emocional; existe, en pocas palabras, lo que Pascal llamó *l'ordre du coeur*

3. La persona

Estas ideas sobre los valores y su jerarquía permiten a Scheler hacer, por una parte, un refinado análisis crítico del subjetivismo ético en el mundo moderno y un agudo esbozo de la antropología del "burgués" (es decir, del hombre resentido y desconfiado, fanático del valor de lo útil e insensible ante el valor de lo trá-

gico, y por otra, le permiten la elaboración de una antropología personalista, de la que surge un sujeto como *ser espiritual* y como *persona*.

El hombre es capaz de preguntarse *qué es* una cosa en sí misma, puede captar esencias, prescindiendo del interés vital que las cosas puedan tener para mí para ti.

El hombre, pues, es capaz –escribe Scheler en *La posición del hombre en el cosmos*– de desvincularse del poder, de la presión, del vínculo con la "vida" y con aquello que le pertenece", y en este sentido él es un ser espiritual, no ligado "a impulsos y al ambiente" y así está "abierto al mundo" o más bien, es así como "tiene un mundo".

En cuanto sujeto espiritual, el hombre es *persona*, es decir, centro de actos intencionales. La persona no es el yo trascendental, sino un individuo concreto; es la unidad orgánica de un sujeto espiritual que se sirve del cuerpo, como de un instrumento para actuar los valores.

La persona no es, para Scheler, un sujeto que considera la naturaleza como un objeto para dominar; la persona sabe ponerse, casi franciscanamente, en la actitud estática de apertura a las cosas. La persona, además, está originalmente en relación con el "yo del otro" en varias formas. La forma inferior de vida en sociedad es la *masa*, que nace del contagio emotivo; a esta siguen la *comunidad vital* o nación; la *comunidad jurídico-cultural* (Estado, escuela, círculo) y finalmente, la *comunidad de amor*, la Iglesia.

4. La simpatía, el amor y la fe

En *Esencia y formas de la simpatía*, Scheler considera la *simpatía* como el único fundamento auténtico de la relación interpersonal. Sin embargo, la simpatía tiene sus límites. Ella, en efecto, es una forma de comprensión que se da al interior dentro de los límites de las relaciones que nos vinculan con otras personas: simpatizo con otra persona en cuanto hace parte de mi nación, mi familia, mis amigos, mi colectividad, etc., y dentro de estos límites.

Sólo el *amor* puede superar los límites con los que choca la simpatía y establecer una relación en profundidad. Aunque, más que la simpatía, el amor exalta la autonomía y la diferencia del otro. El amor, en efecto, se dirige a lo que el otro tiene de válido. Se dirige a la naturaleza, a la persona humana y a Dios, hacia lo que éstos tienen de *"otro"* respecto del que ama.

Scheler escribió uno de los libros más significativos de la fenomenología de la religión: *Lo eterno en el hombre*, sobre las relaciones del hombre con Dios.

Scheler dice que la primera evidencia filosófica es la de que existe algo y que no existe la nada. De la aprehensión de que algo existe surge *el estupor ante el ser*: "Quien no ha mirado en el abismo absoluto de la nada, no percibirá la eminente positividad del contenido de la intuición de que algo existe y no la nada".

Luego de esta evidencia, se presenta inmediatamente la evidencia de que *existe un ser absoluto*, caracterizado por la aseidad, la omnipotencia y la sacralidad. Dichos caracteres son intuidos mediante un acto de percepción inmediata, al que corresponde el sentimiento de criaturalidad.

En la experiencia religiosa se tiene revelación de lo sagrado, a la cual, que es gracia, el hombre corresponde por la fe.

El hombre sólo puede saber de Dios *en* Dios. El Dios de la religión y el salvador de la persona es también un Él, es decir, persona. Por esto, la teología negativa es más profunda y auténtica que la teología positiva.

5. Sociología del saber

La ontología personalista y teísta de Scheler sufrió en 1923 un giro, pues Scheler orientó sus investigaciones (incompletas por su muerte prematura) en sentido de un panteísmo evolucionista.

La intención de Scheler era la de elaborar una imponente "antropología filosófica" de la que quedan, como documentación, breves y profundos escritos. Aquí sólo se puede hacer alusión a la contribución de Scheler a la sociología del conocimiento, es decir, al ámbito de investigaciones concernientes al influjo de los factores sociales en las producciones mentales (filosofía, moral, derecho, etc).

Ahora bien, contra el espiritualismo abstracto, Scheler dirige la atención a la impotencia práctica de los factores espirituales y reivindica la autonomía de la influencia del espíritu contra el determinismo naturalista. En todo caso, el condicionamiento social del saber se refiere en primer lugar, a las *formas del saber*, que son otras tantas maneras de entrar en contacto con la realidad física, psíquica y espiritual.

Scheler se remite a la "ley de los tres estadios" de Comte y distingue tres formas de saber que, sin embargo, no se suceden una después de otra, como lo quería Comte, sino que coexisten en cada época. Tales formas del saber, son:

a) El *saber religioso*, que se refiere a la salvación definitiva de la persona, mediante la relación con el Ser supremo. Es el saber-de-salvación.

b) El *saber metafísico*, que pone al hombre en relación con la verdad y los valores. Es el saber "formativo".

c) El *saber técnico* que le permite al hombre el empleo de la naturaleza y el dominio sobre la misma.

En cada época –dice Scheler– sucede que predomina una determinada forma de saber sobre las otras, pero no las excluye. Es destacable, para Scheler, la relación interfuncional que se establece entre cada una de estas formas de saber y ciertas estructuras sociales como, por ejemplo, entre realismo filosófico y sociedad feudal; entre nominalismo y crisis de feudalismo; entre el triunfo de la burguesía y el racionalismo mecanicista; entre capitalismo y positivismo y, así sucesivamente.

Pero el estudio del condicionamiento social del saber no impide a Scheler analizar los vínculos interfuncionales que se establecen entre las diversas formas del saber: teológico, metafísico y científico. Y es muy interesante el examen que hace Scheler de la relación entre monoteísmo judeocristiano y la ciencia.

La religión no tiene por qué temer a la ciencia. Una religión puede entrar en conflicto sólo con otra o con una metafísica, pero no con la ciencia.

Sin embargo, los ámbitos del conocimiento humano deben perder su carácter sacral para que puedan ser investigados científicamente. "Mientras que la naturaleza –escribe Scheler– esté colmada, por un grupo dado, de fuerzas personales y voluntarias, divinas y demoníacas, ella permanece [...] siendo un 'tabú' para la ciencia [...]. Quien considera las estrellas como divinidades visibles, no está aún maduro para una astronomía científica".

Pues bien, "el monoteísmo creacionista judeocristiano y su victoria sobre la religión y la metafísica del mundo antiguo, fue, sin lugar a duda, la *primera* posibilidad fundamental de dar libertad a la investigación sistemática de la naturaleza. Fue un poner en libertad la naturaleza para la ciencia, con una magnitud que quizá sobrepasa todo lo que ha sucedido hasta hoy. El Dios espiritual de *voluntad y de trabajo*, el *Creador*, que no conocieron ningún griego ni romano, ni Platón ni Aristóteles, fue [...] la mayor *santificación de la idea del trabajo* y del dominio sobre las cosas infrahumanas; y al mismo tiempo, realizó la mayor eliminación del animismo, la mayor mortificación, distanciamiento y racionalización de la *naturaleza*, que haya tenido lugar, en relación con las culturas asiáticas y a la antigüedad".

La idea de que el creacionismo judeocristiano mortificó la naturaleza –es decir que la hizo inerte– y así preparó a esta última para la investigación científica, es ya una concepción consolidada.

Como consolidada es también la otra idea de Scheler de que el marxismo, que tanto se opone al pensamiento ideológico, es una ideología. Si la clase burguesa tiene sus "modos de pensar formales determinados por la clase", lo mismo vale para la clase de los proletarios. Donde quiere que haya intereses de clase, allí hay ideología. Ciertamente, el sociólogo del conocimiento "puede llamarse marxista." Pero esto no implica que deban aceptarse también los aspectos míticos del marxismo. [Textos 4]

IV. *Desarrollos de la fenomenología*

Hartmann: valores objetivos y una ontología no reduccionista → § 1

√ Nicolás Hartmann (1882-1950) fue realista en el ámbito gnoseológico (*Principios de una metafísica del conocimiento*, 1921), y no reduccionista en el ámbito ontológico, en cuanto el nivel "espiritual" no se reduce a lo "psíquico", ni éste al "orgánico" que no se restringe a lo "físico" (*La construcción del mundo real*, 1940). En su *Ética* (1926) sostuvo una posición muy cercana a la de Scheler: el sujeto, el hombre, no crea ni establece los valores; sólo puede *manifestarlos*, éstos, en efecto, poseen un *ser ideal en sí*, igual que los entes matemáticos o las esencias (son universales).

Las páginas más perdurables y significativas de Hartmann son aquellas en las que él analiza fenomenológicamente las virtudes y las pasiones.

Otto y el sentimiento de ser criatura como rasgo típico de la experiencia religiosa → § 2

√ La obra *Lo sagrado* (1917) de Rudolf Otto (1869-1937) es un clásico de la fenomenología de la *experiencia religiosa*.

La experiencia religiosa o experiencia de lo numinoso (de *numen*) o de lo sagrado tiene, según Otto, un rasgo característico, es decir, el sentimiento de dependencia, el *sentimiento de ser criatura*.

El hombre religioso está lleno de "turbada admiración" ante el misterio religioso, que él experimenta como "totalmente Otro".

√ Edith Stein (1891-1942), de origen judío, fue alumna de Husserl. Se hizo religiosa carmelita luego de haber recibido el bautismo en 1922, fue profesora de germanística en Spira y luego de pedagogía en Münster. Fue asesinada por los nazis

en el campo de concentración de Auschwitz el 9 de agosto de 1942. Canonizada en 1998 por el papa Juan Pablo II. Es patrona de Europa.

Stein: la empatía como conocimiento de la experiencia del otro → § 3

En *El problema de la empatía* (1916), Stein estudió la empatía como conocimiento de la experiencia del otro; en sus palabras ésta es la esencia del proceso empático: "En mi experiencia vivida no-original, me siento acompañada por una experiencia vivida original, que no ha sido vivida por mí, sin embargo se anuncia en mí, manifestándose en mi experiencia vivida-no original".

√ Preocupada por las relaciones entre investigación filosófica y experiencia religiosa, entre razón y fe, en *Ser finito y ser eterno* (obra póstuma publicada en 1950), Stein esboza la tarea de la que, en su opinión, debe ser la filosofía cristiana.

La filosofía cristiana prepara el camino para la fe → § 3

Nuestra razón es incapaz de ofrecernos la verdad última, total y definitiva; la tarea más elevada" de una filosofía cristiana es exactamente "la de preparar el camino a la fe", lo que hizo santo Tomás de Aquino, de manera excelente, en opinión de Stein.

Edith Stein hace en su última obra *La ciencia de la cruz* (obra póstuma, 1950), una descripción interesante de la experiencia mística.

1. Nicolai Hartmann y el análisis fenomenológico dirigido al "ser en cuanto tal"

La reflexión de Nicolai Hartmann (1882-1950) sobre la fenomenología de Husserl, que lo ayudó a liberarse de la presupuesta primacía de la doctrina de la conciencia y de toda forma de subjetivismo inmanentista e idealista y que lo orientó hacia el camino de la ontología, se remonta a 1912-1921.

Aunque pueda enmarcarse al interior del movimiento de la fenomenología, Hartmann no puede ser "encajonado" en él, pues se sustrae a cualquier clasificación demasiado rígida. Para él, en efecto, el análisis fenomenológico se dirige al *ser en cuanto tal* y no a la sola relación intencional y, en cualquier caso, es el momento inicial, el de la constatación de lo que se da primariamente a la conciencia, de una filosofía que se desarrolla mediante el descubrimiento de los problemas (*momento aporético*) para concluir con la solución de los problemas (*momento teórico* en cuanto tal). Hartmann llegó a este planteamiento en los *Principios de una metafísica del conocimiento* (1921), obra en la que reconquista una concepción gnoseológica claramente realista, que será profundizada posteriormente en dos volúmenes, de 1923 y 1929 respectivamente, dedicados a *La filosofía del idealismo alemán*.

1.1 La concepción de la ética

En 1926 se publicó la *Ética*, obra en la que Hartmann, siguiendo a Scheler, critica el subjetivismo ético y *propone de nuevo una ética material de los valores*: que son totalmente *objetivos* y se revelan al hombre mediante un *sentimiento específico*.

Esencialmente, la intervención de la subjetividad no pone los valores, tiene sólo la función de *manifestarlos*, pues ellos poseen un *ser ideal en sí*, como los entes matemáticos y las esencias en general (y son, como ellas, universales).

La tarea de la ética, por lo tanto, es la de describir y analizar los valores morales antes que hacer surgir de los mismos, de modo coherente y consecuente, normas precisas de conducta. Usando ampliamente el método fenomenológico y con mirada siempre atenta a la historia de la ética, sobre todo a la griega clásica, Hartmann escribe páginas muy interesantes sobre las virtudes y las pasiones, que se cuentan entre las páginas más significativas, quizá no sólo del autor, sino de toda la filosofía moral contemporánea.

1.2 El problema ontológico

Hartmann profundizó igualmente el problema ontológico entre 1935 y 1950. Su obra más significativa, en un cierto sentido, en este campo es *La construcción del mundo real* (1940), que presenta un amplio análisis, en ocasiones muy agudo, de la compleja trama de las categorías del ente real, presentada como estructurado jerárquicamente en cuatro planos: 1) el físico, 2) el orgánico o vital, 3) el psicológico, 4) el espiritual.

El plano inferior es condición imprescindible en la constitución del superior, en el que aparecen de nuevo las categorías fundamentales (además de las modalidades, también las categorías "bipolares", como forma-materia, cualidad-cantidad, unidad-multiplicidad y así sucesivamente), aunque cambiando de significado en relación con el nuevo campo de pertenencia. En esta manifestación de novedades en el plano superior respecto del inferior, se verifica la "distancia" entre los dos, es decir, una contingencia en el proceso de desarrollo, entendida como libertad en sentido estricto, que surge en todo nivel del ser, aunque esté condicionada en parte por el nivel precedente.

2. Rudolf Otto y la fenomenología de la religión

Si Max Scheler fue quien mejor aplicó la fenomenología al campo de los valores, el trabajo de Rudolf Otto (1869-1937) titulado *Lo sagrado* (1917) es ya un clásico de la fenomenología de la experiencia religiosa.

Pero, ¿qué es lo que se manifiesta en la experiencia religiosa? ¿Qué es lo que caracteriza de manera esencial lo que Otto llama experiencia de lo numinoso (de numen) o de lo sagrado?

Pues bien, un aspecto muy notable de tal experiencia, lo ve Otto (siguiendo a Schleiermacher) en el sentimiento de "dependencia", o sea, el "*sentimiento de ser criatura*". Este sentimiento de ser criatura, dice Otto, es efecto de otro momento de la experiencia religiosa que "se refiere *básica y directamente a un sujeto fuera de mí*". En otras palabras, "el sentimiento de "mi absoluta dependencia" tiene como premisa un sentimiento creatural de "su" inaccesibilidad. El hombre que tiene una experiencia religiosa, advierte lo sagrado como un *mysterium tremendum*. Mysterium significa escondido, no manifiesto, lo extraordinario e inusual. El *mysterium* está ligado al *mirum* o admirable. El hombre religioso está lleno de "turbada admiración" ante el misterio religioso, que experimenta como lo "totalmente Otro". "El extraño extranjero es quien llena de estupor, lo que está más allá de la esfera de lo usual, de lo comprensible, de lo falible, y por esta razón es "oculto", absolutamente fuera de lo ordinario y en oposición con lo ordinario, que colma al espíritu de temerosa sorpresa".

3. Edith Stein: el problema de la empatía y la tarea de una filosofía cristiana

3.1 Vida y obra

Edith Stein nació en Breslau, el 12 de octubre de 1891, sus padres eran judíos. Terminados sus estudios en el Liceo en 1911, frecuentó entre 1911 y 1913, durante cuatro años los cursos de psicología y germanística en la Universidad de Breslau. De 1913 a 1916, siguió los cursos de fenomenología de Edmund Husserl en la Universidad de Gottinga. En 1915 aprobó los exámenes de Estado para enseñar propedéutica filosófica, historia y alemán. Ese mismo año, prestó servicio voluntario en la Cruz Roja en el lazareto de Märisch-Wiesskirchen.

En 1916 Husserl pasó de Gottinga a Friburgo en Breslau. Edith siguió al maestro, y fue su asistente. En agosto de ese mismo año, Stein defendió su disertación para el doctorado sobre *El problema de la empatía*.

Durante el verano de 1921, Edith Stein tuvo la oportunidad de leer, en la casa de campo de los esposos Conrad Martius (ambos amigos suyos y discípulos de Husserl), la Vida de santa Teresa de Ávila. El primero de enero recibió el bautismo en la iglesia parroquial de Bergzabern y su madrina fue Edwig Conrad-Martius. Entre 1922 y 1930 enseñó germanística en el Instituto "Santa Magdalena" de Spira. En 1932 fue llamada a enseñar en el Instituto Universitario alemán para la pedagogía, de Münster. Allí permaneció poco tiempo, pues en 1933 los nazis le prohibieron enseñar.



Edith Stein (1891-1942), en un primer momento discípula de Husserl, luego docente universitaria y, finalmente, religiosa carmelita, fue arrestada por los nazis por motivos racistas y murió en el campo de concentración de Auschwitz en una cámara de gas. Fue canonizada el 11 de octubre de 1998 por el papa Juan Pablo II.

Este hecho aceleró su decisión de hacerse religiosa de clausura. Fue acogida en el Carmelo de Colonia en octubre de 1933. El 15 de abril de 1934 tomó los hábitos, adoptó el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Peter Wust, en un estupendo artículo publicado en "Kölnische Volkszeitung" escribió entre otras cosas: "Domingo 15 de abril de 1934. Un grupo de personas ávidas de las cosas del espíritu se hallaba reunido en la modesta capilla del Carmelo de Colonia para asistir a una fiesta singular [...]. Edith Stein, la joven y brillante filósofa, asistente de Husserl y amiga nuestra, se hace una humilde hermana, llamada ahora: Teresa Benedicta de la Cruz". Husserl fue informado de la toma de hábito de su ex-asistente por otra religiosa, alumna suya, la benedictina sor Aldegonda Jaegerschmid. Y le dijo a la misma Aldegonda: "Es extraordinario ver a Edith que, como de lo alto de una montaña descubre la claridad y la amplitud del horizonte, con maravillosa agilidad y transparencia; al mismo tiempo, sabe volverse a lo interior y conservar la perspectiva del propio yo. Todo es auténtico en ella [...]".

En 1936 Edith terminó su obra más importante: *Ser finito y ser eterno. Para una elevación al sentido del ser*. Mientras tanto, en 1934, había publicado *Vida de santa Teresa de Ávila* y la *Vida de santa Teresa Margarita Redi*.

El 2 de abril de 1938 Stein hizo su profesión perpetua. El 27 de ese mismo mes murió su "venerado maestro" Edmund Husserl. A finales de 1938, sor Teresa Benedicta de la Cruz dejó, durante la noche, el Carmelo de Colonia y fue a Holanda al Carmelo de Echt. En 1941 y 1942 trabajó en su *Kreuzeswissenschaft* (*La ciencia de la cruz*). En la tarde del 2 de agosto de 1942, mientras estaba en oración en la capilla del Carmelo, Edith Stein fue arrestada por dos oficiales de la Gestapo. Primero estuvo internada en el campo de concentración holandés de Drente-Westerbork y el 7 de agosto fue deportada, junto con la hermana Rosa, al lager de Auschwitz. Allí, las dos hermanas fueron asesinadas en una cámara de gas, dos días después, es decir, el 9 de agosto de 1942. Sor Teresa Benedicta de la Cruz logró enviar desde el campo de concentración de Westerbork, un mensaje a la Superiora del Carmelo de Echt en el que se lee, entre otras cosas: "Querida Madre, [...] se puede adquirir una 'scientia crucis' sólo si se comienza a sufrir en verdad por el peso de la cruz. He estado convencida de esto desde el primer instante y me he dicho desde lo hondo del corazón: "*Ave crux, spes unica*. Para su Reverencia, su hija agradecida. Sor B".

El papa Juan Pablo II canonizó a Edith Stein el 11 de octubre de 1998. Fue proclamada patrona de Europa.

3.2 Teoría fenomenológica de la empatía

En *El problema de la empatía*, Edith Stein, con el propósito de comprender la esencia del acto empático, adujo este ejemplo: "Un amigo viene y me dice que ha perdido un hermano y yo me doy cuenta de su dolor". Ahora bien, ¿en qué consiste ese *darse cuenta*? Este es para Stein el problema de la *empatía*: no se trata de conocer el modo por el cual sé del dolor de mi amigo: "Tal vez lo sepa por la percepción del rostro pálido y sufriente, de su voz baja y casi afónica, quizá por las palabras que dice". Lo que en verdad se desea saber es: "Que es en sí ese darse cuenta y no el medio por el cual se llega a eso".

Ahora bien, podemos *darnos cuenta* de lo vivido por otra persona, precisamente, por el proceso cognoscitivo que es la empatía (*Einfühlung*), que actúa en tres grados: el primero, se da cuando lo vivido por otro "surge de improviso ante mí –por ejemplo, cuando sé que mi amigo perdió a su hermano–; el segundo, se

tiene cuando uno se encuentra implicado en el estado de ánimo del otro –cuando estoy implicado en el dolor de mi amigo–; en el tercero, se tiene "la objetivación comprensiva de lo vivido explicitado", es decir, lo vivido vuelve a mí no como implicación de ánimo, sino más bien como objeto de conciencia.

Debe tenerse en cuenta el hecho de que en la empatía, considerada como conocimiento de la experiencia del otro, no se tiene –como en el caso del recuerdo, de la espera o del fantasear– la identidad del sujeto de la vivencia empatizada con el sujeto empatizante. Stein escribe: "Mientras vivo la alegría que otro experimenta, no advierto ninguna alegría original: ella no brota de modo intenso de mi yo, ni tiene el carácter de haber sido intensa precedentemente como la alegría recordada, menos aún, de una vida real, sino que es justamente el otro sujeto quien experimenta de manera intensa la originalidad, aunque yo no viva tal originalidad; la alegría que brota de él es original, aunque yo no la viva como original". Esta es, pues, la esencia del proceso empático: "En mi experiencia vivida no original, me siento acompañada por una experiencia vivida original, que no es vivida por mí, aunque se anuncie en mí, manifestándose en mi experiencia vivida no original. De este modo llegamos *mediante la empatía a una especie de actos experienciales 'sui generis'*".

La tarea de una filosofía cristiana

El tema de la relación entre filosofía y experiencia de fe, Stein ya lo había enfrentado en el ensayo *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*. En él, la autora distinguió entre conocimiento divino, que es el "conocimiento de la verdad en su totalidad" y el conocimiento humano que conoce "con límites establecidos". En su gran obra, *Ser finito y ser eterno*, Stein afirma que con la expresión *filosofía cristiana* quiere designar "el ideal de un *perfectum opus rationis* que logre sintetizar en un todo lo que se nos ha hecho accesible por la razón natural y la revelación". En este sentido no se da, en opinión de Stein, una "filosofía pura" y sin embargo, no es teología: es filosofía "abierta a la teología y puede ser integrada por ésta". Por más que impulsemos nuestra razón hacia delante, ella no podrá darnos la verdad total y absoluta. *Inquietum est cor nostrum* y "la tarea más elevada de una *filosofía cristiana* es precisamente la de preparar el camino a la fe". Fue esto lo que Tomás de Aquino hizo de modo admirable.

Stein retoma la definición de fe del *Chatesismus catholicus*: "Fe es una virtud sobrenatural por la cual, con la inspiración y la asistencia de la gracia divina, afir-

mamos como verdadero lo que Dios ha revelado y enseñado mediante la Iglesia; no por la intrínseca verdad objetiva, que podemos conocer por la razón natural, sino por la autoridad del mismo Dios que manifiesta, que no puede engañarse ni engañarnos". Acogemos, pues, la verdad de fe por el testimonio de Dios y alcanzamos así "conocimientos que no poseen evidencia intelectiva". Por esta razón la fe es llamada "luz oscura". Stein declara: "La fe quiere más que las verdades particulares sobre Dios, lo quiere a él mismo que es *La verdad*, Dios, total, y lo aprehende sin ver "aunque sea de noche". "Ésta es la más profunda oscuridad de la fe contrapuesta a la eterna luz, a la que ella tiende". Y aquí, la filosofía carmelita se refiere a san Juan de la Cruz que escribió: "[...] El progreso del entendimiento consiste en establecerse mayormente en la fe, o sea, en introducirse cada vez más en lo oscuro, ya que la fe es tiniebla para el entendimiento". La fe es tiniebla para el entendimiento y, sin embargo, ella es progresar más allá de los conocimientos racionales, hacia la única Verdad: "La fe está más cercana que toda ciencia filosófica y aun teológica a la sabiduría divina". Dios da al espíritu creado la *visión beatífica*, cuando lo une a sí. En el transcurso de la vida terrena, escribe Stein, "la máxima cercanía a esta altísima meta es la *visión mística*".

La última obra de Stein: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce* (*La ciencia de la cruz. Estudios sobre Juan de la Cruz*) trata de la posibilidad o la imposibilidad de una descripción de la experiencia mística. Como fenomenóloga rigurosa, Stein apunta a la esencia de la experiencia mística. Esta es la "tierra impracticable" cuyo mapa no puede ser ofrecido por conceptos de la razón natural; sólo la poesía y los símbolos (como "noche", "cruz") pueden hacer alusión a la experiencia mística, que es una prefiguración de la visión beatífica.

HUSSERL

1. LA INTENCIONALIDAD DE LA CONCIENCIA

"La referencia intencional [...] representa para nosotros la determinación esencial de los fenómenos psíquicos".

Pero ya es tiempo de determinar la esencia de la definición de Brentano, o sea la esencia del concepto de conciencia en el sentido de *acto psíquico*.

Guiado por el interés clasificativo ya mencionado, Brentano desarrolla la investigación correspondiente en la forma de un deslinde recíproco de las dos clases principales de "fenómenos" admitidos por él, los psíquicos y los físicos. Llega así a seis definiciones de las cuales sólo dos pueden entrar desde luego en nuestra consideración; pues todas las demás quedan destruidas por ciertos equívocos engañosos, que hacen insostenibles los conceptos brentanianos de fenómeno, especialmente de fenómeno físico y de percepción interna y externa.

De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la esencia de los fenómenos psíquicos o actos. Esta esencia se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc. Brentano tiene presente lo que cabe aprehender de común en estos ejemplos, cuando dice: "Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el mal no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo". Este "modo de la referencia de la conciencia a un contenido" –como se expresa Brentano frecuentemente en otros pasajes– es en la representación el representativo, en el juicio el judicativo, etc. El ensayo brentaniano de clasificación de los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones ("fenómenos de amor y de odio"), se funda, como es sabido, en estos modos de referencia, de los cuales distingue Brentano tres especies radicalmente distintas, que se especifican eventualmente de múltiples maneras.

No nos importa saber si puede considerarse como exacta la clasificación brentaniana de los "fenómenos psíquicos"; ni siquiera si es posible reconocerle la significación fundamental que su genial autor pretende tiene para el culti-

vo de la psicología. Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género "acto"). El modo cómo una "mera represtación" de una situación objetiva mienta este su "objeto" es distinto del modo cómo lo hace el juicio que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y el del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de resolución de una duda teorética (resolución judicativa) el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teorética (cumplimiento de una intención judicativa) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. Si no todos, la mayoría de los actos son ciertamente vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judicativas, etc. Pero es indudable que al analizar estos complejos llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género. Y también es indudable que la unidad del género descriptivo "intención" ("carácter de acto") presenta diversas modalidades específicas que se fundan en la esencia pura de dicho género, y por ende, preceden, como un *a priori*, a la efectividad psicológica empírica. Hay especies y subespecies esencialmente distintas de intenciones. Sobre todo, es imposible reducir todas las diferencias entre los actos a diferencias en las representaciones y en los juicios entretejidos, recurriendo sólo a elementos que no pertenezcan al género intención. Así, por ejemplo, la aprobación o desaprobación estética es un modo de referencia intencional que se presenta como evidente y esencialmente peculiar frente a la mera representación del objeto estético o al juicio teorético sobre él. La aprobación estética y el predicado estético pueden ser, sin duda, enunciados, y el enunciado es un juicio e implica como tal representaciones. Pero, entonces, la intención estética es –lo mismo que su objeto– objeto a su vez de representaciones y de juicios; ella misma sigue siendo esencialmente distinta de estos actos teoréticos. Valorar un juicio como exacto, una vivencia afectiva como elevada, etc., supone ciertamente intenciones análogas y afines, pero no específicamente idénticas. Lo mismo si comparamos las resoluciones judicativas y las resoluciones voluntarias, etc.

Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los "fenómenos psíquicos" o "actos"; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son "aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto", una definición esencial, cuya

"realidad" (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos. Con otras palabras y considerado a la vez de un modo fenomenológico *puro*, la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias –y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias– nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también la de sus especies puras.

Tomado de: HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Tomo II. Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 170-173.

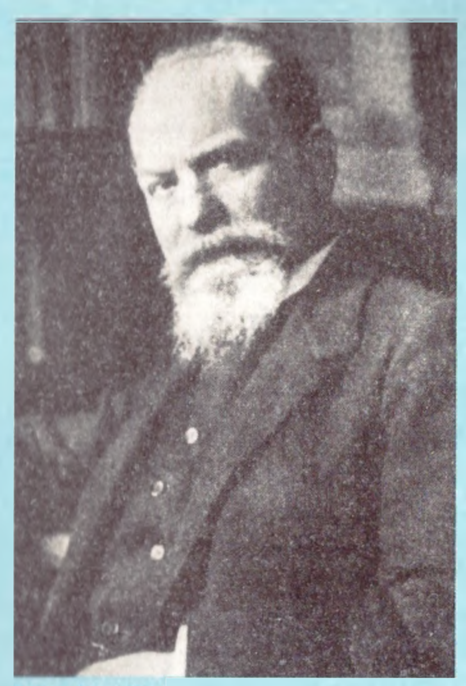
2. LA EPOCHÉ FENOMENOLÓGICA

Con la epoché fenomenológica "dejamos por fuera la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural, ponemos de golpe entre paréntesis cuanto ella abarca bajo el aspecto óntico: el mundo entero natural, que está permanentemente "aquí para nosotros", "al alcance de la mano" y que continuará estando como "realidad" para la conciencia, aunque a nosotros nos gustaría ponerlo entre paréntesis".

Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es posible en principio.

La tesis general en virtud de la cual no sólo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante real en sentido estricto, sino conciencia de él como "realidad" que está ahí, no consiste, naturalmente, en un acto peculiar, en un juicio articulado sobre la existencia. Es, en efecto, algo que se prolonga a través de la duración entera de la actitud, esto es, mientras se deja vivir naturalmente a lo largo de la vigilia quien subsiste y dura. Lo percibido en cada caso, lo representado clara u oscuramente, en suma, todo aquello del mundo natural de que se tiene una conciencia empírica y anterior a todo pensar, ostenta en su unidad total y en todas sus articulaciones y relieves el carácter "ahí", "delante"; carácter en el que es esencialmente susceptible de fundarse un juicio de existencia expreso (predicativo) y que forma una sola cosa con él. Si enunciamos este juicio, sabemos que en él nos hemos limitado a tomar por tema y apresar predicativamente lo que en la primitiva experiencia, o en lo experimentado, había ya con el carácter del "delante" en alguna forma, sin tomarlo por tema, sin pensar propiamente en ello, sin predicar de ello nada.

Con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio. Un proceder semejante, en todo momento posi-


Retrato fotográfico de Edmund Husserl.

ble, es, por ejemplo, el intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiendo en seguida que el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia.

El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada [...].

En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal podríamos colocar la *epoché* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta *epoché*. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo por medio del método del colocar entre paréntesis, pero sólo de un método muy precisamente limitado.

Esta limitación puede formularse en dos palabras.

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este inundo natural entero*, que está constantemente "para nosotros ahí delante", y que seguirá estándolo permanentemente, como "realidad" de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* "este mundo", como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un

escéptico, sino que practico la *epoché* "fenomenológica" que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias el espacio y en el tiempo.*

Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base –bien entendido, en tanto se la tome tal como sé da en estas ciencias, como una verdad sobre realidades de este mundo. Desde el momento en que le inflijo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla. Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada que es la desconexión del juicio, o sea, justamente no tal cual es como proposición en la ciencia, como una proposición que pretende ser válida y cuya validez reconozco y utilizo.

No se confundirá la *epoché* aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo y contra la que él mismo sin duda peca, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia "libre de teorías", "libre de metafísica" haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontrarnos inmediatamente, ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor no está realmente en cuestión. Lo que nosotros pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente "libre de teorías", tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o de cualquier otra.

Tomado de: Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica.* Fondo de Cultura Económica, México, 1986[3], pp. 69-70.73-74.

3. "LAS MERAS CIENCIAS DE HECHOS CREAN MEROS HOMBRES DE HECHO"

"En la miseria de nuestra vida [...] esta ciencia no tiene nada para decirnos. Ella excluye por principio los problemas más acuciantes para el hombre, quien, en nuestros atormentados tiempos, se siente a la merced del destino: los problemas del sentido o no sentido de la existencia humana en su conjunto".

¿Cabe hablar seriamente de una crisis de nuestras ciencias sin más? ¿No será más bien una exageración este discurso, tan común en nuestros días? Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su cientificidad genuina, que el modo como se autopropone objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos. Esto podría, ciertamente, resultar aplicable a la filosofía, que en el presente tiende amenazadoramente a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. En la medida en que la psicología alimente aún pretensiones filosóficas y no se limite a ser una ciencia positiva más entre las otras, esto podría valer asimismo para ella. Pero, ¿cómo podríamos hablar sin más y seriamente de una crisis de las ciencias en general y, por lo tanto, también de las ciencias positivas, incluyendo la matemática pura, las ciencias exactas de la naturaleza, que nunca podremos, sin embargo, dejar de admirar como ejemplos modélicos de una cientificidad rigurosa y fecunda en grado sumo? Cierto es que en el estilo global de su teorética sistemática y de su metodología se han revelado como susceptibles de evolución. Sólo en fecha reciente superaron la esclerosis que en este sentido y bajo el rótulo de física clásica les amenazaba. Y que les amenazaba, sin duda, como presunta consumación clásica de un estilo vigente durante siglos [...].

Representada por un Newton o por un Planck o un Einstein, o por quien en el futuro haya de hacerlo, la física fue siempre y siempre será una ciencia exacta. Y seguirá siéndolo aunque acaben por tener razón quienes opinan que no es deseable ni posible acceder a una configuración absolutamente última del tipo de construcción del sistema teórico global.

Pero es evidente que lo mismo vale también para otro gran grupo de ciencias que acostumbramos a situar entre las ciencias positivas, esto es, para las ciencias concretas del espíritu, independientemente de cómo se consideren sus debatidas relaciones con el ideal de exactitud de las ciencias naturales, un problema que, por lo demás, afecta también a las relaciones de las disciplinas biofísicas (ciencias naturales "concretas") con las de las ciencias matemáticas exactas de la naturaleza. El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus resultados teóricos y de sus éxitos duraderamente irrefutables, están fuera de discusión. Únicamente respecto de la psicología, por mucho que pretenda ser ciencia fundamental abstracta y finalmente explicativa para las ciencias concretas del espíritu, no estemos tal vez tan seguros. Pero consideramos el evidente retraso en su método y en sus resultados como propio y derivado de un desarrollo por naturaleza más lento, tal vez quepa, de modo bastante general, incluirla entre ellas. De todos modos, no es lícito ignorar el contraste entre la "cientificidad" de este grupo de ciencias y la "no cientificidad" de la filosofía [...].

Pero tal vez desde otro punto de vista, esto es, partiendo de las quejas generales sobre la crisis de nuestra cultura y del papel atribuido a las ciencias en ella, encontremos motivos para someter la cientificidad de todas las ciencias a *una crítica seria y muy necesaria*, sin renunciar por ello al sentido primigenio e inatacable de dicha cientificidad, identificable con la legitimidad y adecuación de sus rendimientos metódicos.

Este cambio completo de orientación y de punto de vista es lo que de hecho nos proponemos poner en obra aquí. Al hacerlo nos daremos cuenta enseguida de que a la problematicidad que aqueja a la psicología no sólo en nuestros días, sino desde hace ya siglos –una "crisis" específica suya–, le corresponde una importancia central de cara al empeño de sacar a la luz algunas enigmáticas e insolubles zonas de ininteligibilidad de las ciencias modernas, incluidas las matemáticas, así como algunos enigmas del mundo que hunden sus raíces en ellas y que no eran conocidos en épocas anteriores Todo ello nos reconduce, en efecto, *al enigma de la subjetividad*, en la medida en que aquellas zonas de ininteligibilidad y estos enigmas mundanales forman un todo inextricable con el *enigma de la temática y el método de la psicología*. Esto como una primera indicación sobre el sentido profundo de la intención de estas conferencias.

Asumimos como punto de partida la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado: siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a la percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana. En su universalidad y necesidad para todos los hombres, ¿no requieren acaso reflexiones generales y respuestas racionalmente fundamentadas? Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de con-

formar no menos racionalmente su entorno. ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su cientificidad rigurosa exige –se dice– que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación. La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero, ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo subjetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente– y deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?

Tomado de: Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 1-7.

SCHELER

4. CUANDO UNA IDEA RELIGIOSA HACE POSIBLE LA CIENCIA

Respecto de la relación ciencia-fe: la ciencia mientras permanezca como ciencia no puede torcer ni siquiera un pelo a la religión. Por otra parte, el monoteísmo creacionista judeocristiano, desacralizando el mundo, constituyó "la primera posibilidad fundamental de dar vía libre en Occidente a la investigación sistemática de la naturaleza".

Hay que romper completamente, ante todo, con el error muy compartido de que la ciencia positiva y su movimiento progresivo haya podido ni pueda nunca –mientras permanezca dentro de sus límites esenciales– tocar ni un solo pelo

de la religión. Sientan esta tesis los creyentes o los incrédulos, es siempre igualmente falsa. Como las religiones no son formas previas ni formas ulteriores de la metafísica y de la ciencia, sino que poseen una evolución perfectamente *autónoma* en su médula; como, además, siempre llena ya el espíritu de las almas y de las colectividades alguna religión positiva cuando aparece una metafísica o una ciencia, necesariamente, a la inversa, la *religión* está sometida siempre a una variación espontánea o procedente de su *propia* energía, si es que ha de resultar "libre" un sector de la existencia o un campo de objetos para la investigación metafísica y científico-positiva, en el sentido sociológico de un fenómeno general. Lo que hace que se estremezca una religión dominante no es nunca la ciencia, sino el que se seque y muera su fe misma, su ethos *vivo*, es decir el que una fe "muerta", un ethos *muerto* ocupe el lugar de la fe y el ethos *vivo*, y, ante todo, el que la *desaloje* una *nueva*, germinal forma de conciencia religiosa, eventualmente también una nueva metafísica conquistadora de las masas. Los tabús que las religiones han impreso a los más diversos sectores del conocimiento humano, declarando las cosas correspondientes "sagradas" y "artículos de fe", tienen que perder este carácter de tabús por motivos religiosos o metafísicos *propios*, para poder tornarse objetos de la ciencia. Sólo allí, por ejemplo, donde un libro considerado como "sagrado" ha perdido para grandes círculos y por motivos religiosos o metafísicos su carácter de sagrado, puede ser estudiado "científicamente" como cualquier fuente histórica. Otro ejemplo: mientras la naturaleza está llena, para la colectividad, de fuerzas personales y voluntarias divinas y demoníacas, sigue siendo "tabú" para la ciencia justamente en la medida en que lo está. Únicamente la impulsión religiosa hacia una idea de Dios espiritual, menos biomórfica y como tal más o menos monoteísta por una ley esencial –como aparece poderosa por primera vez dentro del marco de las extensas *monarquías políticas de Oriente*, en la más estrecha unión de sentido con este orden monárquico de la sociedad–, hace que la religión se *eleve* por encima de los vínculos que ligan a las comunidades consanguíneas y tribales, desvitaliza y espiritualiza la idea de Dios y deja en creciente *libertad*, para que se la investigue de un modo *científico*, a la naturaleza enfriada, por decirlo así, en su carácter religioso y convertida en relativamente objetiva y muerta", o a la parte de la naturaleza enfriada en este carácter religioso. Quien tenga las estrellas por dioses visibles no está maduro todavía para una astronomía científica.

El monoteísmo judeo-cristiano del Creador y su triunfo sobre la religión y la metafísica del mundo antiguo, fue, sin duda, la primera posibilidad fundamental de que quedara en libertad la investigación sistemática de la naturaleza en Occidente. Fue un quedar en libertad la naturaleza por la ciencia en un orden de magnitud que quizás excede cuanto en Occidente ha sucedido hasta hoy. El Dios espiritual de voluntad y de trabajo, el *Creador*, que no conoció ningún griego ni romano, ningún Platón ni Aristóteles, ha sido –sea el admitirlo verdad

o error– la mayor santificación *de la idea del trabajo y del dominio* sobre las cosas infrahumanas; y al mismo tiempo operó la *mayor* des-animación, morti-ficación, distanciación y racionalización de la naturaleza que haya tenido lugar *jamás*, en comparación con las culturas asiáticas y con la Antigüedad.

Tomado de: Scheler, M. *Sociología del saber*. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, pp. 80-82

Capítulo XXIX

MARTIN HEIDEGGER: DE LA FENOMENOLOGÍA AL EXISTENCIALISMO

Sucesor de Husserl en Friburgo → § 1

√ Martín Heidegger (1889-1976) –la figura más representativa del existencialismo alemán– fue profesor en Marburgo y a partir de 1929 sucedió a Husserl en la cátedra, en Friburgo. En 1933, Heidegger, quien se había adherido al nazismo, fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo y pronunció el discurso *La autoafirmación de la universidad alemana*. En 1927, se publicó el trabajo fundamental de Heidegger: *Ser y tiempo*. De 1929 son: *¿Qué es la metafísica?* y *Sobre la esencia del fundamento*, de 1937 es *Hölderlin y la esencia de la poesía*; de 1947 es la *Carta sobre el humanismo*, en 1950 apareció *Sendas perdidas* y en 1959 *En camino hacia el lenguaje*.

√ Con *Ser y tiempo* Heidegger se propone elaborar una ontología capaz de establecer de modo adecuado el *sentido del ser*

Sin embargo, para obtener tal propósito, es necesario saber quién es el que pregunta acerca del sentido del ser. *Ser* y *tiempo* se reduce así a una *analítica existencial* sobre el ente que se interroga acerca del sentido del ser, aunque en los escritos de los 30 en adelante, abandona esa perspectiva para fijarse en el ser mismo, sobre su autorrevelación.

Ahora bien, el hombre que se plantea la pregunta sobre el sentido del ser es aquel que se encuentra ya desde siempre en *una situación*, arrojado en ella; es, exactamente *Da-sein* (estar ahí, existir). Este hombre es el *Da-sein*, es existencia, por lo tanto, poder-ser, es luego proyecto que transforma las cosas en "utensilios": *el ser de las cosas equivale a su ser utilizado por el hombre*.

Analítica existencial: ser-en-el-mundo; ser-con-los-otros; ser-para-la-muerte → § 2-6

La primera característica fundamental del hombres es, pues, el *ser-en-el-mundo*. Y el ser-en-el-mundo es un existencial, es decir, un rasgo típico del hombre, como también el

ser-con-los-otros es un existencial; no se da "un sujeto sin mundo" ni se da "un sujeto aislado de los demás". El ser-en-el-mundo se hace extrínseco en el *preocuparse por las cosas* y el ser-con-los-otros se expresa en el *preocuparse por los demás*, que se hace auténtico coexistir cuando los otros son ayudados a conquistar la libertad de asumir sus propias preocupaciones.

Después del ser-en-el-mundo y el ser-con-los-otros, el tercer existencial es el *ser-para-la-muerte*. Es posible la caída del hombre al nivel de las cosas del mundo, es decir, al nivel "óntico" o existentivo –esta es la *deyección*–; pero, existe la voz de la conciencia que reclama la *existencia auténtica* y que lleva al hombre del nivel óntico al ontológico, del existentivo al existencial. Esta voz de la conciencia hace comprender que la muerte es una posibilidad, permanente de la existencia: ella es la posibilidad de que todas las otras posibilidades sean imposibles. La muerte, entonces, impide que nos perdamos tras los objetos y que nos ahoguemos en ésta o en aquella situación; ella muestra la nulidad de todo proyecto. Sólo la comprensión de la muerte como imposibilidad para la existencia hace que el hombre reencuentre su ser auténtico.

√ "Vivir para la muerte": esta decisión anticipadora constituye el sentido auténtico de la existencia: la posibilidad de la *nada*.

La experiencia "reveladora" de la angustia → § 7-8

"El-ser-para-la-muerte es fundamentalmente angustia". La *angustia* es la experiencia reveladora de la *nada*, porque coloca al hombre ante la nada, ante la nulidad del sentido, es decir, ante el no-sentido de todos los proyectos humanos y de la misma existencia. La angustia pone al hombre ante la *nada*. Vivir auténticamente exige el valor de mirar a la posibilidad del propio no-ser; y, de hecho, "*la existencia anónima y banal no tiene el valor de la angustia ante la muerte*". Para la existencia auténtica el futuro es vivir-para-la-muerte que no le permite al hombre ser arrollado por las posibilidades mundanas.

El "giro" en el pensamiento de Heidegger: el hombre ha ser el pastor del ser → § 9-11

√El análisis del existir, hecho en *Ser y tiempo*, no revela el sentido del ser sino el de la nada de la existencia. En realidad, sostiene Heidegger, en la *Introducción a la metafísica* (1953), la metafísica clásica, desde Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, intentó algo imposible; buscó el sentido del ser investigando los entes. La metafísica tradicional identificó al ser con la objetividad, con la simple-presencia de los entes; es una metafísica que, en realidad es una "física", física absorbida por las cosas, que se olvidó del ser y que está en el origen de la "técnica", la cual, convirtiendo la realidad –comprendido también el hombre– en puro objeto para dominar y manipular, hizo del hombre una cosa entre las cosas".

La *técnica* no es un acontecimiento accidental de Occidente, sino el producto derivado del giro que Platón le dio al concepto de verdad. En los primeros filósofos (Anaximandro, Parménides, Heráclito), la verdad era *a-letheia*, des-velarse del ser. Platón, en cambio, convirtió la relación entre ser y verdad en el hecho de que la verdad estaría en el pensamiento que juzga y que establece las relaciones entre la realidad y no en el ser que se desvela al pensamiento. Y entonces ¿cómo recuperar el sentido del ser, de su desvelamiento? Para hablar de la realidad empleamos nuestro lenguaje (palabras, reglas gramaticales, sintácticas, etc.). Pero este lenguaje puede hablar de los entes, de las cosas, y no del ser. Este desvelamiento sólo puede ocurrir por iniciativa del ser mismo. El hombre ha de ser el *pastor del ser*, pastor que ha de "hacer guardia a su verdad". Y el ser se desvela –pero no en el lenguaje de la ciencia ni en el de la inauténtica charlatanería– sino en el lenguaje auténtico de la poesía: "El lenguaje es la casa del ser. En esta morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta morada". El desvelarse del ser no puede ser obra del hombre; es un don del ser.

1. Vida y obra

El representante más importante de la filosofía de la existencia fue Martin Heidegger. Nacido en Messkirch en 1889, estudió teología y filosofía; alumno de Rickert, se doctoró en filosofía en 1914 con una tesis sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo*. En 1916 publicó, como capacitación para la enseñanza universitaria, *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto*. Profesor por algunos años en la Universidad de Marburgo, sucedió en 1929 a Husserl en la cátedra de filosofía en Friburgo y tuvo como lección inaugural el tema *¿Qué es la metafísica?* Del mismo año fue su ensayo *Sobre la esencia del fundamento* (escrito para conmemorar el septuagésimo aniversario de Husserl), y el volumen *Kant y el problema de la metafísica*. Entre tanto, en 1927, había salido el trabajo fundamental de Heidegger *Ser y tiempo*.

En 1933, Heidegger, que se había adherido al nazismo, fue nombrado Rector de la Universidad de Friburgo y pronunció el discurso sobre *La autoafirmación de la universidad alemana*. Dimitió poco después de su cargo de rector. Los escritos posteriores a este período son: *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937), *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1942), reeditado en 1947 junto con la *Carta sobre el humanismo*; *La esencia de la verdad* (1943); *Sendas perdidas* (1950); *Introducción a la metafísica* (1953); *Qué es la filosofía* (1956); *En camino hacia el lenguaje* (1959); *Nietzsche* (1961) en dos volúmenes. Heidegger murió en 1976.

2. De la fenomenología al existencialismo



Martin Heidegger (1889-1976), sucesor de Husserl en la Universidad de Friburgo, es la figura más representativa de la filosofía de la existencia.

El propósito explícito de *Ser y tiempo* es el de una ontología capaz de determinar de manera adecuada el *sentido del ser*. Para obtener tal propósito, es necesario analizar quién es el que plantea la pregunta por el sentido del ser. Y si *Ser y tiempo* consiste en una *analítica existencial* sobre el ente (el hombre) que se interroga acerca del sentido del ser, los escritos que van del año 30 en adelante abandonan esta perspectiva originaria: ya no se trata de analizar *ese ente* que busca vías de acceso al ser, sino de fijarse en el ser mismo y su autorrevelación. En esto consiste precisamente el giro en el pensamiento de Heidegger, quien, en el segundo período de su filosofía, prescinde de la existencia que se vuelve una condición no esencial del ser; "la historia del ser –escribe Heidegger– rige y determina todas las condiciones y situaciones humanas".

3. El estar ahí y la analítica existencial

El propósito de la obra *Ser y tiempo*, dice Heidegger, es una "concreta elaboración del problema del sentido del *"ser"*. El problema del sentido del ser plantea inmediatamente esta pregunta: "¿En qué ente ha de escudriñarse el sentido del ser?".

Ahora bien, prosigue Heidegger: "Si el problema del ser debe ser planteado explícitamente en toda su transparencia, entonces [...] es necesario poner en claro las maneras de penetración en el ser, comprensión y posesión conceptual de su sentido, como la dilucidación de la posibilidad de una recta elección del ser ejemplar y la indicación de la auténtica vía de acceso a este ser. Penetración, comprensión, dilucidación, elección, acceso, son momentos constitutivos de la búsqueda y al mismo tiempo modos de ser de un determinado ente y precisamente de *aquel ente que, nosotros que buscamos, ya somos*".

Por todo esto, "elaboración del problema del ser, significa, pues: hacerse transparente de un ente, [illegible] al que busca en su ser". Ésta es la *analítica existencial*.

El hombre es, pues, el ser que se plantea la pregunta del sentido del ser. Por eso, una correcta impostación del problema del sentido del ser, requiere una explicación preliminar de aquel ente que se pregunta sobre el sentido del ser: y "este ente que somos nosotros mismos y que tiene, entre otras posibilidades de ser, la de buscar, lo indicamos con el término "estar ahí" (*Dasein*).

El hombre, considerado en su modo de ser, es precisamente *Dasein*, estar-ahí; el *"ahí"* (da) sirve para indicar el hecho de que el hombre está siempre en una *situación*, arrojado en ella, y en activa relación respecto de la misma.

Existentivo-existencial. Estos dos conceptos heideggerianos son explicados del modo siguiente por el acertado intérprete de Heidegger que es Gianni Vattimo: "Los adjetivos "existentivo" y "existencial" (existenziell y existential) aluden a la distinción entre el problema de la existencia como se plantea al interior de la existencia misma (son existentivos los problema concretos que debemos resolver cotidianamente a cualquier nivel [...]) y el problema de la existencia que se plantea a nivel reflejo, podríamos decir el problema de la existencia".

En palabras de Heidegger: "El problema de la existencia no puede aclararse sino en el existir mismo. La comprensión de sí mismo que hace de guía en este caso la llamamos existentiva [...]. El problema en torno a ella (la existencia), mira en cambio a la discusión de lo que constituye la existencia. Llamamos existencialidad al conjunto de estas estructuras. La analítica de la misma no tiene el carácter de una comprensión existentiva, sino el de la comprensión existencial.

El *estar-ahí*, es decir, el hombre, no es sólo ese ser que se plantea la pregunta por el sentido del ser, sino que es ese ente que no se deja reducir a la noción de ser, aceptada por la filosofía occidental, que identifica el ser con la objetividad, es decir, como dice Heidegger, con la *simple-presencia*. Las cosas son ciertamente diversas las unas de las otras, pero todas son objetos (*ob-jecta*) puestos ante mí: en este su *estar presente* la filosofía occidental ha visto al ser.

Pero el hombre no puede reducirse a un puro y simple objeto del mundo; el *estar ahí* no es una simple presencia, ya que él es justamente el *ente para el cual las cosas están presentes*.

El modo de estar del ser es la existencia: "La 'naturaleza', la 'esencia' del estar-ahí consiste en su existencia". Y la esencia de la existencia está dada por la *posibilidad* que no es una vacía posibilidad lógica ni una simple contingencia empírica. El


Sein und Zeit

von

Martin Heidegger
Marburg a. L.

Erfte Hälfte

Dritte Auflage

Frontispicio de la tercera edición de *Sein und Zeit* (Ser y tiempo). La primera edición se publicó en Halle en 1927.

ser del hombre es siempre una posibilidad de actuar y, por consiguiente, el hombre puede elegirse, es decir, puede conquistarse o perderse.

En este sentido, el estar-ahí (el hombre), es "el ente que se aparta de su ser" y "la existencia es decidida, en el sentido de la posesión o del fracaso, sólo por cada estar-ahí individual".

4. El estar-en-el-mundo

El hombre es el ente que se interroga sobre el sentido del ser. El hombre no puede reducirse a un puro objeto, es decir, a un simple estar-presente. El modo de ser del hombre es la existencia. La existencia es poder-ser. Poder ser significa *proyectarse*. Por eso, la existencia es fundamentalmente *trascendencia*, identificada por Heidegger con la superación. Así, para Heidegger, la trascendencia no es uno entre los posibles comportamientos del hombre, sino su constitución fundamental: el hombre es proyecto y las cosas del mundo son originariamente *utensilios* en función del proyectar humano.

Todo esto nos introduce en el tratamiento del carácter fundamental del hombre que Heidegger llama *estar-en-el-mundo*. El hombre está-en-el mundo. Pero como el hombre es constitutivamente proyecto, el mundo –a diferencia de cuanto pensaba Husserl– no es originalmente una realidad para contemplar, sino un conjunto de *instrumentos "para el hombre"*, un conjunto de utensilios, es decir, de cosas para manipular, *con la mano* y no de cosas para contemplar como *presentes*. La existencia es poder-ser, proyecto, trascendencia hacia el mundo: estar-en-el-mundo significa, pues, *originalmente* hacer del mundo el proyecto de las acciones y de las posibles actitudes del hombre.

La trascendencia establece el proyecto o el esbozo de un mundo: es un acto de libertad, más aún, para Heidegger, es la libertad misma. Sin embargo, siendo verdad que cualquier proyecto radica en un acto de libertad, es también verdad que cada proyecto limita inmediatamente al hombre que se encuentra dependiente de necesidades y restringido por el conjunto de utensilios que es el mundo. Por consiguiente, estar-en-el-mundo significa para el hombre *preocuparse* por las cosas que concurren para su proyecto, *relacionarse* con una realidad-utensilio, medio para su vida y sus acciones.

Siendo el ser constitutivamente proyecto, el mundo existe como conjunto de cosas utilizables: el mundo llega a ser gracias a su ser utilizable. *El ser de las cosas equivale a su ser utilizado por el hombre*. El hombre, por lo tanto, no es un espectador en el gran teatro del mundo: el hombre está en el mundo, implicado en él, en sus vicisitudes. Transformando el mundo él se forma y se transforma a sí mismo. La actitud teórica y contemplativa del espectador desinteresado (sobre el que había insistido tanto Husserl y, en general, la tradición filosófica occidental), es sólo un aspecto de la utilizabilidad de las cosas, fenómeno más amplio y general. Las cosas son siempre instrumentos; si es conveniente, podrán ser consideradas como instrumentos que satisfacen un placer estético; pero si se cree útil, podrán ser consideradas "objetivamente", es decir, científicamente, sobre el transfondo de un proyecto total. El hombre entiende algo cuando sabe qué hacer con eso, como se entiende a sí mismo, cuando sabe qué hacer consigo mismo, es decir, cuando sabe qué puede ser.

5. El-estar-con-los-otros

Si el estar-en-el-mundo (*in der Welt-sein*) es un existencial, también el estar- con-los-otros (*Mit-sein*) es un existencial. No se da "un sujeto sin un mundo" e igualmente no se da "un yo aislado de los demás": los demás no son inferidos como otros yo, sino que son dados, precisamente como también yo, desde el comienzo. Siendo la existencia constitutivamente apertura, desde el principio, los otros yo, en cuanto tales, participan del mundo en el que yo vivo.

Por otra parte, como el ser-en-el-mundo del hombre se expresa por el *preocuparse por las cosas*, así su estar-con-los-otros se expresa por el *preocuparse por los otros*, lo cual constituye la estructura básica de toda posible relación entre los hombres. Preocuparse por los otros puede tomar dos direcciones: en la primera, se busca sustraer a los demás de sus preocupaciones, en la segunda, se les ayuda a

conquistar la libertad de asumir sus preocupaciones. En el primer caso, se tiene un simple "estar juntos" y se está ante una forma *inauténtica* de coexistencia; en el segundo caso, en cambio, se tiene un *auténtico* coexistir.

6. El ser-para-la-muerte, existencia inauténtica y existencia auténtica

El estar-ahí *existe* y *debe existir*; es decir, el hombre se encuentra siempre en una situación y enfrenta esta situación con su proyectar. Pero, en cuanto dirige su *preocupación* al nivel "óntico" o "existentivo", es decir, al nivel de los *entes* en su factualidad, el hombre permanece en la *existencia inauténtica*. En esta, el hombre manipula las cosas, las utiliza y establece relaciones sociales con los otros hombres. Pero todos estos proyectos, en una especie de movimiento vertiginoso, arrojan al hombre al nivel de los *hechos*. La utilización de las cosas se transforma de nuevo finalmente en sí misma. Entonces, el lenguaje se transforma en la *charlatanería* de la existencia anónima sometida al axioma "la cosa es así porque así *se* dice".

Tal existencia anónima busca siempre llenar el vacío que la caracteriza, recurriendo de continuo a lo nuevo: ella se ahoga en la *curiosidad*. Finalmente, además de la palabrería y la curiosidad, la tercera característica de la existencia inauténtica es el *equívoco*: la individualidad de las situaciones, en una existencia devorada por la charlatanería y la curiosidad, se desvanece en la niebla del equívoco. La existencia inauténtica es una existencia anónima: es la existencia del "*se dice*" y del "*se hace*".

•Deyección. Con este concepto Heidegger entiende la caída del hombre al plano de las cosas del mundo, es decir, la caída de la existencia al nivel de la inautenticidad y banalidad del afán cotidiano.

"El estado de deyección es aquel en el que la existencia se aliena de sí misma, se oculta a sí misma su propia posibilidad (la de la muerte) y se abandona al modo de ser anónimo que se caracteriza por la charlatanería, la curiosidad y el equívoco" (N. Abbagnano).

El análisis existencial revela que la existencia anónima es un constitutivo *poder ser* del hombre; a la base de tal poder está, dice Heidegger, la *deyección*, la caída del hombre al nivel de las cosas del mundo. Sólo que existe *la voz de la conciencia* que reclama la existencia auténtica, cuando se coloca no en el plano "óntico" o "existentivo" sino en el plano "ontológico" o "existencial" y se busca el sentido del *ser de los entes*, es decir, el sentido de su existir.

La voz de la conciencia devuelve al hombre, dominado por el cuidado, ante sí mismo, reclamándolo a lo que él es en lo profundo y que no puede ocultar. La existencia, como ya se sabe, es poder-ser; sobre este poder-ser se basa el proyectar, el trascender del hombre; pero cada proyectar hace que el hombre se coloque a nivel de las cosas y del mundo.

Esto quiere decir que los proyectos y elecciones del hombre son, en el fondo, todos *equivalentes*; puede dedicarle su vida al trabajo, al estudio, a la riqueza o a cualquier otra cosa, pero puede ser hombre ya sea eligiendo una posibilidad o eligiendo otra. Por esta razón, considerando como última y decisiva una de estas elecciones o posibilidades, el hombre *se decide por y se dispersa en* una existencia inauténtica.

Sin embargo, entre las diversas posibilidades que se presentan hay una diferente de las otras a la que el hombre no puede escapar: se trata de la *muerte*. En efecto, puede decidir dedicar su vida a una finalidad o a otra, puede escoger una profesión u otra, pero no puede no morir. Cuando la muerte llega a ser realidad, la existencia cesa de ser. Esto hace entender que, mientras haya existencia, la muerte es una posibilidad permanente y es *la posibilidad de que todas las otras posibilidades lleguen a ser imposibles*. "La muerte, en cuanto posibilidad –dice Heidegger– no da al hombre nada para realizar", ella es la posibilidad de la imposibilidad de todo proyecto y, con esto, de toda existencia: con la muerte, en efecto, no hay otras posibilidades de elegir ni otros proyectos para realizar.

La voz de la conciencia evoca el sentido de la muerte y desvela la inutilidad de todo proyecto: por la perspectiva de la muerte, todas las otras situaciones particulares aparecen como la posibilidad de llegar a ser imposibles. Así, la muerte impide fijarse en una situación, muestra la nulidad de todo proyecto, fundamenta la historicidad de la existencia.

La existencia auténtica, por lo tanto, es un ser-para-la-muerte. Sólo comprendiendo la posibilidad de la muerte como imposibilidad de existencia, sólo asumiendo esta posibilidad con una decisión anticipatoria, el hombre encuentra de nuevo su ser auténtico. [Textos 1]

7. La valentía ante la angustia

Vivir-para-la-muerte constituye, por lo tanto, el sentido auténtico de la existencia. "Vivir-para-la-muerte" nos aparta del estar sumergidos en los hechos y las circunstancias.

Óntico – ontológico. Dice Gianni Vattimo: "El término 'óntico' constituye con el 'ontológico' un par de conceptos paralelo al de existentivo-existencial, aunque los significados no se sobrepongan completamente. Óntico es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se detiene en los caracteres del ente como tal, sin cuestionar su ser; ontológico, en cambio, es la consideración del ente que mira al ser del ente".

En palabras de Heidegger: la "descripción del ente intramundano" es óntica; la "interpretación del ser este ente" es ontológica. Intentando ser más claros aún: la descripción de los objetos efectuada, por ejemplo, por la ciencia es una descripción óntica; el discurso sobre el sentido de la realidad y de la misma ciencia es una cuestión ontológica.

La anticipación de la muerte (que no significa de hecho realizarla por el suicidio) da sentido al ser de los entes, mediante la experiencia de su *nada* posible.

Tal experiencia, sin embargo, no se da por obra y gracia de un acto intelectivo, sino a través del sentimiento específico de la *angustia*. "El ser-para-la-muerte es esencialmente angustia". La angustia pone al hombre frente a la *nada*, a la nada del sentido, es decir, del sinsentido de los proyectos humanos y de la misma existencia.

Existir auténticamente implica tener el valor de mirar a los ojos a la posibilidad del propio no ser, de sentir la angustia del ser-para-la muerte. La existencia auténtica, pues, significa la aceptación de la propia finitud. Esta es la aceptación que nos solicita la voz de la conciencia: la *aceptación de la propia finitud y negatividad*.

La existencia inauténtica y anónima, en cambio, siente miedo de la angustia ante la muerte, y para escapar de esa angustia la existencia anónima se afana por las cosas que se precipitan en el reino del Se (*man*): *"la existencia anónima es banal, no tiene el valor de la angustia ante la muerte"*. Esto se ve ya en el hecho de que la existencia anónima hace banal la angustia en el temor: "El temor es una angustia caída al nivel del mundo, no auténtica y oculta a sí misma como angustia". Siempre se tiene temor de algo; mientras que no se angustia *de nada*: en la angustia está presente la nada en su poder de anulación.

8. El tiempo

Dado que la existencia es posibilidad y proyección, entre las determinaciones del tiempo (pasado, presente y futuro) la fundamental –escribe Heidegger– es el

Afirma: "El proyectarse-hacia-adelante sobre el 'en-vista-de-sí-mismo', proyectarse que se basa en el porvenir, es una característica esencial de la existencialidad. Su sentido primero es el porvenir".

Sin embargo, el *cuidado*, que anticipa las posibilidades, surge del pasado y lo implica. Y entre pasado y futuro, se da el ocuparse de las cosas que es el presente. Estas tres determinaciones del tiempo encuentran su significado en su ser "fuera de sí": el futuro es un tender hacia delante, el presente es un estar junto a las cosas, el pasado es un retorno a una situación de hecho para aceptarla.

Ésta es la razón por la cual Heidegger llama a los tres momentos del tiempo *éxtasis*, entendiéndolo en el sentido etimológico "estar fuera".

En todo caso, las tres determinaciones del tiempo cambian, cada una, con base en el hecho de que se trate del *tiempo auténtico* o del *tiempo inauténtico*, en donde el tiempo auténtico es el de la existencia auténtica y el inauténtico está tipificado por la preocupación por el éxito, es la *atención* al logro, mientras que en la existencia auténtica, que asume la muerte como posibilidad cualificadora de la existencia, el futuro es vivir para la muerte que no le permite al hombre que sea aprisionado por las posibilidades mundanas.

Si el pasado auténtico es el no aceptar pasivamente la tradición sino confiarse a las posibilidades que ésta ofrece, y revivir las posibilidades del hombre que ha sido ya, el presente auténtico es el *instante*, en el que el hombre

Angustia. Mediante la experiencia de la angustia, Heidegger encuentra una característica fundamental de la existencia auténtica: el ser-para-la-muerte, es decir, la aceptación de la muerte en cuanto "posibilidad absolutamente propia, incondicionada e insuperable del hombre".

La angustia es la experiencia que le revela al hombre la presencia de la nada, de la nada de sentido o, como escribe Heidegger en *Ser y tiempo*, "de la posible imposibilidad de su existencia".

La angustia no es miedo a los peligros y ni siquiera miedo de la misma muerte; ella, más bien, le permite al hombre entender la imposibilidad de la misma existencia. No es lícito, en resumen, confundir la angustia con el temor: "El temor encuentra su apoyo en el ente del cual se preocupa en el mundo. La angustia, en cambio, brota del estar-ahí mismo. El temor llega de improviso de lo intramundano. La angustia se levanta del ser-en-el-mundo en cuanto es arrojado en el ser-para-la-muerte.

Se tiene temor de cualquier cosa; se tiene angustia de la nada. En la angustia se levanta la voz de la conciencia que reclama la aceptación de la propia finitud; mientras que "la existencia anónima y banal no tiene el valor de la angustia ante la muerte".

auténtico repudia el presente inauténtico (en el que el hombre es absorbido (de descanso en las cosas para hacer) y decide su destino.

De este análisis del tiempo se derivan, entre otras, algunas consecuencias importantes en el pensamiento de Heidegger:

1) Los significados del tiempo usados en el pensamiento común y en la ciencia (la databilidad y la medida científica del tiempo) son tiempo inauténtico, ya que envían de nuevo a la existencia arrojada entre las cosas del mundo.

2) La existencia auténtica es la existencia angustiada que considera la insignificancia de todos los proyectos y propósitos del hombre. Tal insignificancia hace equivalentes todos los proyectos. Al poner delante de la equivalente nulidad de los propósitos, la angustia da al individuo la *posibilidad* de aceptar el propio tiempo y de permanecer fiel al mismo, es decir, de asumir como propio, en una especie de *amor fati*, el destino de la comunidad humana a la que pertenece.

En otras palabras, el hombre que vive auténticamente continúa, por así decirlo, viviendo la vida banal de su tiempo y de su pueblo, pero la vive con todo el distanciamiento propio de quien ha tenido, mediante la experiencia anticipatoria de la muerte, la revelación de la nada de los proyectos humanos y de la existencia humana.

9. La metafísica occidental como "olvido del ser"

El propósito expreso de *Ser y tiempo* es el de la determinación del sentido del ser. Sólo que este interrogante –que se desató en la analítica existencial, es decir, en el análisis de las estructuras de la existencia– dio como resultado que el sentido del ser no se puede obtener mediante la interrogación de un ente. El análisis de la existencia permite ver que la existencia auténtica es la nada de todo proyecto y la nada de la misma existencia. El análisis del estar-ahí, es decir, del ente privilegiado que se plantea la pregunta del sentido del ser, no revela el sentido del ser sino la nada de la existencia.

Heidegger explica estas ideas en su *Introducción a la metafísica* (1953) que se presenta como una crítica radical de la metafísica clásica. La metafísica clásica, desde Aristóteles hasta Hegel y Nietzsche, hizo lo que la analítica existencial mostró que es imposible: buscó el sentido del ser indagando a los entes. La metafísica identificó el ser con la objetividad, es decir, con la sola presencia de los entes. Así ella no es metafísica sino una "física" absorbida por las cosas, que

olvidó al ser y más aún condujo al olvido de este olvido. Platón, dice Heidegger, fue el primer responsable de la degradación de la metafísica a física. Los primeros filósofos (Anaximandro, Parménides, Heráclito) concibieron la verdad como un des-velarse del ser, como daría testimonio el sentido etimológico del término *a-letheia* en el que *lanthano* (velar) está precedido por el prefijo privativo α. Pero, Platón rechazó la verdad como "no-ocultamiento" del ser e invirtió la relación entre ser y verdad, fundamentando el ser en la verdad, en el sentido de que la verdad estaría en el pensamiento que juzga y establece relaciones entre los primeros "contenidos" o "ideas" y no en el ser que se desvela al pensamiento. Así el ser debería terminarse y relativizarse a la mente humana, incluido el lenguaje.

10. El lenguaje de la poesía como lenguaje del ser

Es muy cierto que somos nosotros quienes "hablamos el lenguaje", pero el lenguaje como patrimonio de palabras, reglas lógicas, gramaticales y sintácticas, pone límites insuperables a lo que podamos decir. El lenguaje del hombre puede hablar de los entes pero no del ser. Por eso la revelación del ser no puede ser obra de un ente, así sea privilegiado como el estar-ahí, sino que sólo se alcanza por iniciativa del mismo ser. En esto consiste el "giro" del pensamiento de Heidegger. El hombre no puede des-velar el sentido del ser. Él debe ser el *pastor del ser* y su dignidad consiste "en ser llamado por el ser mismo para hacer guardia de su verdad".

Para esto será necesario elevar nuevamente la filosofía de su deformación "humanista" al "misterio" del ser, a su des-velarse original. Pero, ¿en dónde acaece este desvelarse del ser? El ser, dice Heidegger, se desvela en el lenguaje, pero no en el lenguaje científico propio de los entes, o en el lenguaje inauténtico de la charlatanería, sino en el lenguaje auténtico de la poesía: "El lenguaje –escribió Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*– es la casa del ser. En esta morada habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de esta morada". En la forma auroral de la poesía, la palabra tiene un carácter "sacral"; la poesía, lenguaje original, da nombre a las cosas y fundamenta el ser.

Sin embargo, esta fundamentación del ser no es –aclara Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1937)– obra del hombre, sino un don del ser. En el lenguaje del poeta, el hombre no es el que habla, sino el lenguaje mismo y en éste el ser. Por consiguiente, la actitud adecuada del hombre respecto del ser es el del silencio para la escucha del ser; el *abandono* (*Gelassenheit*) *al ser* es la sola actitud correcta. El hombre, por lo tanto, debe *liberarse* para la *verdad*, concebida ésta

como desvelamiento del ser. Y así, libertad y verdad se identifican. Y, como la verdad, también la libertad es un don del ser para el hombre, una iniciativa del ser. [Textos 2]

11. La técnica y el mundo occidental

Por lo tanto, son los "pensadores esenciales" (como Anaximandro, Parménides, Heráclito, Hölderlin) quienes son testigos o escuchas de la voz del ser y no la metafísica occidental. El *dueño del ente*, no es el *pastor del ser*.

WAS HEISST DENKEN?

VON

MARTIN HEIDEGGER

19  54

MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

Frontispicio de *Was Heisst Denken*? (¿Qué significa pensar?) de Martin Heidegger (1954). A esta pregunta, Heidegger responderá así: "Denken ist dancen" ("pensar es agradecer"). En una reflexión, el biblista G. Ravasi comentaba a propósito: "La alabanza, la acción de gracias, son el alma misma del pensamiento. El hombre racional es ya un hombre orante".

El hombre occidental, precisamente por la fuerza de esa "física" que pretendió ser "metafísica", se transformó en dueño del ente.

El giro dado por Platón al concepto de verdad, y con esto al destino de la metafísica, explican el destino de Occidente, con la supremacía de la técnica en el mundo moderno

La técnica no es un instrumento neutral en manos del hombre, que puede usarla para el bien o para el mal ni la técnica es un acontecimiento accidental de Occidente.

La verdad, para Heidegger, es que la técnica es el resultado previsto del desarrollo por el que el hombre, al olvidar al ser, se dejó atrapar por las cosas, volviendo la realidad simple objeto de dominación y de explotación.

Y esta actitud, que no se detendrá ni siquiera cuando llega –como es el caso actual– a amenazar las bases de la vida misma, es una actitud ya omnívora; se trata de una fe en la técnica como dominio sobre todas las cosas.

HEIDEGGER

1. LA MUERTE ES "UNA SEÑALADA INMINENCIA"

> "*La muerte es para el estar-ahí la posibilidad del ya no poder-estar-ahí* [...]. *La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del estar-ahí. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*".

El fin es inminente para el "estar ahí". La muerte no es algo que aún no es "ante los ojos", no es "lo que falta" últimamente, reducido a un mínimo, sino más bien una "inminencia".

Para el "estar ahí" en cuanto "estar en el mundo" pueden empero ser inminentes muchas cosas. El carácter de la inminencia no distingue por sí a la muerte. Al contrario: también esta exégesis pudiera sugerir aún la presunción de que la muerte debiera comprenderse en el sentido de un suceso que haga frente en el mundo circundante y que sea inminente. Inminente puede ser, por ejemplo, una tempestad, el hacer obras en la casa, la llegada de un amigo, entes, según esto, que son "ante los ojos", "a la mano" o "ahí con". La muerte inminente no tiene un ser de esta forma.

Inminentes pueden ser también para el "estar ahí", por ejemplo, un viaje, una discusión con otros, la renuncia a algo que el "estar ahí" mismo puede ser: posibilidades de ser peculiares que se fundan en el "estar con" otros.

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el "estar ahí" mismo. Con la muerte es inminente para el "estar ahí" él mismo en su "poder estar" *más peculiar*. En esta posibilidad le va al "estar ahí" su "estar en el mundo" absolutamente. Su muerte es la posibilidad del "ya no poder estar ahí". Cuando para el "estar ahí" es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su "poder ser" más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro "estar ahí". Esta posibilidad más peculiar e "irreferente" es al par la extrema. En cuanto "poder ser" no puede el "estar ahí" rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "estar ahí". Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*. En cuanto tal, es una señalada inminencia. [...].

Pero esta posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable no se la depara el "estar ahí" en un momento tardío y ocasional del curso de su ser. Sino que desde el momento en que el "estar ahí" existe, es también ya *yecto* en esta posibilidad. De que es entregado a la responsabilidad de su muerte y ésta es por tanto inherente al "estar en el mundo", no tiene el "estar ahí" inmediata y regu-

larmente un saber expreso ni mucho menos teorético. El "estado de yecto" en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable [...]. No hay que confundir con el temor de dejar de vivir la angustia ante la muerte. Este no es un sentimiento cualquiera y accidental de "debilidad" del individuo, sino, en cuanto fundamental encontrarse del "estar ahí", el "estado de abierto" de que el "estar ahí" existe como yecto "ser *relativamente* a su fin". Con esto se aclara el concepto existenciario del morir como yecto "ser relativamente al 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable". Gana en rigor el deslinde por respecto a un puro desaparecer, pero también por respecto a un "sólo finalizar" y finalmente por respecto a un "vivir" el dejar de vivir.

El "ser relativamente al fin" ni siquiera surge a través de una actitud ni como una actitud que emerja a veces, sino que es esencialmente inherente al "estado de yecto" del "estar ahí" que se desemboza de tal o cual manera en el encontrarse (el estado de ánimo) [...].

La interpretación pública del "estar ahí" dice "uno morirá" porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede hablarse muy convencido así: en el caso no justamente yo; pues este uno es el nadie. El "morir" desciende al nivel de un acaecimiento que alcanza sin duda al "estar ahí", pero que no pertenece propiamente a nadie. Si en algún caso es propia de las habladurías la ambigüedad, es en este hablar de la muerte. El morir, que es en forma esencialmente insusceptible de representación el mío, se convierte en un accidente que tiene lugar públicamente y que le hace frente al uno. La manera de hablar acabada de caracterizar habla de la muerte como de un "caso" que tiene lugar constantemente. Lo da por algo siempre ya real y así emboza el carácter de posibilidad y a una con éste las correspondientes notas de la irreferencia y la irrebasabilidad. Con semejante ambigüedad se pone el "estar ahí" en estado de perderse en el uno por lo que respecta a un señalado "poder ser" perteneciente al más peculiar "sí mismo". El uno da razón a la *tentación*, y la aumenta, de encubrirse el más peculiar "ser relativamente a la muerte".

El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser "uno con otro" se dedican los "allegados" a hablarle y convencerle justamente al "moribundo" de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. Semejante "procurar por" cree incluso "consolar" con ello al "moribundo". Quiere devolverlo al "estar ahí" ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar e irreferente posibilidad de su ser. El uno se cura en esta forma de *tranquilizar constantemente acerca de la muerte*. En el fondo no se dirige esto

sólo al moribundo, sino otro tanto a los "consoladores". Ni siquiera en el caso del dejar de vivir debe ser perturbada e inquietada por el accidente la publicidad en la "incuria" de que ella se cura. En el morir de los otros llega a verse no raramente una inconveniencia social, cuando no toda una falta de tacto, de que debe guardarse a la publicidad.

Pero con este tranquilizarse, que aparta al "estar ahí" de su muerte, se da al par el uno autoridad y prestigio sentando tácitamente las reglas de la forma en que *uno* ha de conducirse en general relativamente a la muerte. Ya el "pensar en la muerte" pasa públicamente por cobarde temor, debilidad del "estar ahí" y tenebroso huir del mundo. *El uno no deja brotar el denuedo de la angustia ante la muerte.* El dominio del público "estado de interpretado" del uno ha decidido también ya del encontrarse sobre la base del cual debe fijarse la posición ante la muerte. En la angustia ante la muerte resulta puesto el "estar ahí" ante sí mismo en cuanto entregado a la responsabilidad de la posibilidad irrebasable. El uno se cura de convertir esta angustia en el temor ante un accidente que se acerca. La angustia convertida ambiguamente en temor pasa encima por flaqueza de que no debe saber un "estar ahí" seguro de sí [...].

La muerte como posibilidad no da al "estar ahí" nada "que realizar" ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a ..., de todo existir. En el "precursar" de esta posibilidad, ésta se hace "cada vez mayor", es decir, se desemboza como una posibilidad que no conoce en general medida, más ni menos, sino que significa la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia. Por su esencia misma no ofrece esta posibilidad punto alguno en que apoyarse para ser pendiente de algo, "figurarse" la posible realidad y gracias a esto olvidar la posibilidad. El "ser relativamente a la muerte" como "precursar" la posibilidad es lo que hace posible esta posibilidad y la deja en franquía como tal.

El "ser relativamente a la muerte" es un "precursar" un "poder ser" de *aquel ente* cuya forma de ser la tiene el "precursar" mismo. En el desembozarse, "precursando", este "poder ser", se abre el "estar ahí" para sí mismo bajo el punto de vista de su posibilidad extrema. Pero proyectarse sobre el más peculiar "poder estar" quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desembozado: existir. El "precursar" se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo "poder ser", o sea, como posibilidad de una *existencia propia* [...]. La muerte es la más peculiar posibilidad del "estar ahí".

La posibilidad más peculiar e irreferente es *irrebasable*. El "ser relativamente a ella" hace comprender al "estar ahí" que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo. Pero el "precursar" no se esquiva ante lo irrebasable, como el "ser relativamente a la muerte" impropio, sino que

se pone *en libertad para ello*. El ponerse, "precursando", en libertad *para* la muerte peculiar libera del "estado de perdido" en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable. El "precursar" abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso.

El estado de ánimo pone al "estar ahí" ante el "estado de yecto" de su "hecho *de que es ahí*". *Mas el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del "estar ahí" asciende de este mismo es la angustia*. En ésta se encuentra el "estar ahí" *ante la* nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el "poder ser" del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema. El "precursar" singulariza absolutamente al "estar allí", y al singularizarlo en sí mismo, le permite tornarse cierto de la totalidad de su "poder ser": por eso es inherente a este comprenderse el "estar ahí" desde su mismo fondo el fundamental encontrarse de la angustia. El "ser relativamente a la muerte" es en esencia angustia.

Tomado de: HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*.
Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 273-277 286-290

2. "EN EL TIEMPO DE LA NOCHE DEL MUNDO, EL POETA CANTA LO SAGRADO"

> *"Poetas son los mortales [...] que siguen las huellas de los Dioses fugitivos, permanecen en estas huellas y así trazan de nuevo la dirección del giro para sus hermanos mortales".*

"¿... y para qué ser poeta en tiempos de penuria?", pregunta Hölderlin en la elegía "Brod und Wein". En la actualidad apenas comprendemos ya la pregunta. ¿Cómo vamos a comprender la respuesta que le da Hölderlin?

"¿ ... y para qué ser poeta en tiempos de penuria?". La palabra "tiempos" significa en este caso la época a que nosotros pertenecemos aún. Con la aparición y holocausto de Cristo se inicia para la experiencia histórica de Hölderlin el fin del día de los dioses. Oscurece. Desde que los "pocos tres": Heracles, Dionisos y Cristo abandonaron el mundo, el crepúsculo del tiempo del mundo se acerca a su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La edad del mundo está determinada por el alejamiento de Dios, por la "falta de Dios". Sin embargo, la falta de Dios experimentada por Hölderlin no niega la subsistencia de la relación cristiana con Dios en el individuo ni en las Iglesias ni condena despectivamente esa relación con Dios. La falta de Dios significa que ya no hay un

dios que de modo patente e inequívoco reúna en sí los hombres y las cosas y mediante esa reunión armónica la historia del mundo y la residencia del hombre en él. Mas en la falta de Dios se anuncia ya algo peor aún. No sólo los dioses y Dios han huido, sino que el brillo de la divinidad se ha extinguido en la historia del mundo. La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez mayor la penuria. La penuria ha llegado ya a tal extremo que ni siquiera es capaz esa época de sentir que la falta de Dios es una falta.

Con esa falta, el mundo carece de causa que le sirva de fundamento. Abismo significa primitivamente el terreno y el fondo, sobre el cual, por ser lo más bajo, se apoyaba algo a lo largo de la cuesta. Pero en lo que decimos a continuación, entendemos un "Ab-" como ausencia total de fondo. El fondo es el terreno para un arraigar y estar. La edad del mundo que carece de fondo pende en el abismo. Suponiendo que aún le está reservado un cambio a esta época de penuria, sólo podrá producirse un día si el mundo se levanta desde el fondo, es decir –ahora ya no ofrece la menor duda–, si se aparta del abismo. En la edad del mundo de la noche del mundo es preciso enterarse del abismo del mundo y soportarlo. Mas para ello es necesario que haya quienes bajen hasta el fondo del abismo.

El cambio de época no se produce por el hecho de que en cualquier momento venga de repente un nuevo Dios o el antiguo salga de acecho. ¿Hacia dónde va a volverse a su retorno si los hombres no le han preparado previamente una morada? ¿Cómo podría ofrecerse a Dios una morada digna de Dios si previamente no comenzara a lucir un destello de divinidad en todo lo que es?

Los dioses que, ya estuvieron, sólo "vuelven" en el "momento oportuno"; o sea cuando los hombres cambian en el lugar debido y del modo debido. De ahí que Hölderlin diga en el himno inconcluso "Mnemosyne", compuesto poco después de la elegía "Brod und Wein" (IV, 225):

"*No lo pueden todo los celestiales. Por ejemplo: los mortales llegan primero al abismo. El rumbo cambia con éstos. El tiempo es largo, pero sucede lo verdadero*".

Es largo el tiempo de penuria de la noche del mundo. Es preciso que haga mucho tiempo que ésta haya llegado a su propio centro. En la medianoche de esa noche, es donde más fuerte es la penuria del tiempo. Ya luego la época indigente ni siquiera puede percibir su propia penuria. Esa incapacidad, mediante la cual aun para el indigente se le hace oscura su indigencia, es lo absolutamente indigente de la época. La indigencia se entenebrece totalmente por el hecho de que sólo aparezca ya como carencia que quiere ser subsanada. No obstante, la noche del mundo debe concebirse como destino que sucede más allá de pesimismo y optimismo. Acaso vaya ahora la noche del mundo a su centro. Acaso la noche del mundo se convierte ahora completamente en la época

indigente. Pero tal vez no, todavía no, todavía no aún, a pesar de la inmensa penuria, a pesar de todos los sufrimientos, a pesar del creciente desarraigo, a pesar de la sobrecreciente confusión. Largo es el tiempo porque aun el espanto, de suyo tomado como motivo del cambio, nada puede si no gira con los mortales. Y gira con los mortales cuando ellas encuentran en él su propia esencia. Eso se funda en que ellos llegan al abismo antes que los celestiales. Permanecen –si pensamos su esencia– más cerca de la ausencia porque partieron de la presencia, como desde antiguo se llama el ser. Mas como la presencia se escondió al mismo tiempo, ella misma es ya ausencia. De ahí que el abismo lo esconda y note todo. Hölderlin, en el Himno a los Titanes (IV, 210) llama al abismo "el que toda lo nota". Quien de los mortales debe llegar al abismo primero y de otro modo que los demás, se entera de las notas que el abismo nota. Son para el poeta las huellas de los dioses que han huido. Según la experiencia de Hölderlin, el dios del vino, Dionisos, lleva esta huella a los sin-dios bajo las tinieblas de su noche del mundo. Pues el dios de los viñedos guarda en ellos y a la vez en su fruto la solidaridad esencial de tierra y cielo como parajes de la fiesta nupcial para hombres y dioses. Sólo en el ámbito de esos parajes pueden aún quedar para los hombres sin-dios huellas –si pueden quedar en alguna parte– de los dioses que huyeron.

"¿...y para qué ser poeta en tiempos de penuria?".

Hölderlin contesta tímidamente por boca de Heinse, el amigo del poeta, a quien se dirige:

"Pero son –dices tú– cual santos sacerdotes del dios del vino, que corren de tierra en tierra en la sagrada noche".

Poetas son los mortales que, cantando con seriedad al dios del vino, sienten la huella de los dioses que han huido, permanecen en su huella y de esta suerte otean para los mortales afines el camino hacia el cambio. Pero el éter, el único donde los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento de ese éter, aquello donde mora aún la divinidad misma, es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es la huella de los dioses huidos. Mas ¿quién puede sentir esa huella? Las huellas son a menudo inaparentes y siempre legado de una enseñanza apenas sospechada. Ser poeta en una época de penuria significa: reparar cantando en las huellas de los dioses huidos. De ahí que el poeta diga lo santo en la época de la noche del mundo. De ahí que la noche del mundo sea la sagrada noche en el lenguaje de Hölderlin.

Tomado de: HEIDEGGER, M. *Sendas perdidas*
Losada, Buenos Aires, 1960[2], pp. 222-225

CAPÍTULO XXX

RASGOS ESENCIALES Y DESARROLLOS DEL EXISTENCIALISMO

I. *Lineamientos generales*

√ El existencialismo o filosofía de la existencia se impuso en Europa en el período comprendido entre las dos guerras y se expandió, quizás hasta llegar a ser una moda, en los dos decenios siguientes a la Segunda Guerra Mundial.

A diferencia de las filosofías optimistas –como el idealismo, el positivismo y el marxismo– el existencialismo fija su atención sobre un *hombre finito* "arrojado al mundo", inmerso y herido en situaciones problemáticas y absurdas.

El existencialismo intenta hablar del hombre concreto, del hombre en la singularidad de su *existencia*. El modo de ser del hombre es la *existencia*: es un poder-ser, un salir fuera (un *ex-sistere*) hacia la decisión y la autoplasmación. Las cosas y los animales son lo que son; pero el hombre será lo que decida ser. Luego: la *posibilidad* es el modo de ser constitutivo de la existencia. Existencia abierta a la trascendencia, que, en las diversas propuestas de los pensadores existencialistas, se configurará como: Dios o el mundo, la libertad, la nada.

La existencia es poder-ser → § 1

√ La raíz remota del existencialismo es el pensamiento de Kierkegaard; la raíz próxima es la fenomenología. Se comprende, pues, que las temáticas "existenciales" hayan sido objeto de tantos trabajos literarios (teatros y novelas: Sartre, Camus, Marcel) que se acercaron a las obras propiamente filosóficas.

Las raíces del existencialismo y sus representantes más destacados → § 2-3

Los filósofos existenciales de mayor prestigio son: Martin Heidegger y Karl Jaspers, en Alemania; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Albert Camus, en Francia; Nicola Abbagnano, en Italia.

1. La existencia es "poder-ser", es decir, "incertidumbre, riesgo, decisión"

El existencialismo o filosofía de la existencia es la amplia corriente filosófica contemporánea que se consolidó en Europa, luego de la Primera Guerra Mundial, se impuso en el período entre las dos guerras y se desarrolló y se expandió hasta llegar a ser una moda, sobre todo en los dos decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Si se considera, pues, el tiempo de su nacimiento y de su crecimiento, es fácil darse cuenta de que el existencialismo expresa y hace consciente de una situación histórica de una Europa lacerada física y moralmente por las dos guerras; de una humanidad europea que, entre las dos guerras, experimenta en la gran mayoría de su población la pérdida de la libertad con regímenes totalitarios que, aunque de signo contrario, la atraviesan desde los Urales hasta el Atlántico, del Báltico hasta Sicilia.

La época del existencialismo es de crisis: *la crisis del optimismo romántico que durante todo el siglo* XIX *y el primer decenio del siglo* XX *"garantizaba", en nombre de la Razón del Absoluto, de la Idea o de la* Humanidad, *el sentido de la historia "fundamentaba" valores estables y "aseguraba" un progreso seguro e imparable.*

El idealismo, el positivismo y el marxismo son filosofías optimistas, que presumen de haber captado el principio de la realidad y el sentido absoluto progresivo de la historia. El existencialismo, en cambio, considera al hombre como un ser "*finito*" "arrojado al mundo", continuamente herido por situaciones problemáticas o absurdas. El existencialismo se interesa precisamente en el hombre, en él y en su singularidad.

El hombre del existencialismo no es el objeto que sirve de ejemplo a una teoría, el miembro de una clase o un ejemplar de un género que puede ser reemplazado por otro ejemplar cualquiera del mismo género. El hombre considerado por el existencialismo tampoco es un simple momento de un proceso de una Razón omnicomprensiva o la deducción de un sistema. La existencia no es deducible y la realidad no se identifica con la racionalidad ni se reduce a la misma.

La *no identificación de la realidad con la racionalidad* está acompañada, como elemento caracterizador, por otros tres puntos nodales del pensamiento existencialista que son:

1) La *centralidad de la existencia* como modo de ser del hombre, ente finito.

2) La *trascendencia del ser* (el mundo y/o Dios) al que está referida la existencia.

3) La *posibilidad* como modo de ser constitutivo de la existencia y por ende como categoría insustituible en el análisis de la existencia misma.

Pero, ¿de qué manera se califica el concepto de *existencia* al interior del existencialismo mismo? Pues bien, una primera cosa para resaltar es que la existencia es constitutiva del sujeto que filosofa y el único sujeto que filosofa es el hombre; por eso, la existencia es típica de modo exclusivo del hombre, pues el hombre es el único sujeto filosofante. Además, la existencia es un modo de ser finito; ella es posibilidad, es decir, *poder-ser*. La existencia, justamente, no es una esencia, algo dado por la *naturaleza*, una realidad predeterminada, inmodificable. Las cosas y los animales son y permanecen en ese "son". Pero el hombre será lo que haya decidido ser. Su modo de ser, la existencia, es un poder-ser, un salir fuera –así lo ha descrito Pietro Chiodi– hacia la decisión y la autoplasmación, un *ex-sistere*. La existencia es, pues, un poder-ser y, por lo tanto, es "incertidumbre, problematicidad, riesgo, decisión, arranque hacia delante. Pero, ¿arranque hacia qué? Precisamente, en este punto se dividen las corrientes del existencialismo –como dice Pietro Chiodi–, de acuerdo con las respuestas, que son: Dios, el mundo, sí mismo, la libertad, la nada.

2. Presupuestos remotos y próximos del existencialismo

Precisados, así haya sido rápidamente, los rasgos conceptuales preliminares, conviene definir todavía algunos puntos.

1) El existencialismo –desde el punto de vista de la perspectiva de la historia de las ideas– se presenta como una de las manifestaciones de la gran crisis del hegelianismo, manifestaciones expresadas en el pesimismo de Schopenhauer, en el humanismo de Feuerbach y en la filosofía de Nietzsche y que, por otro lado, encuentra su correspondiente en la obra literaria, tan impregnada de problematicidad humana, de Dostoievski y Kafka.

2) A la raíz del existencialismo se halla el pensamiento de Kierkegaard. El existencialismo se presentó como una explícita *Kierkegaard-Renaissance*. De 1919 es *El Comentario a la Carta a los Romanos* del teólogo Karl Barth (1886-1968). Fue precisamente este escrito el que difundió en Alemania algunos de los temas de Kierkegaard, con su tremendo sentido trágico de la existencia y la lúcida conciencia de la radicalidad del mal y de la nada.

3) Si Kierkegaard es la raíz remota del existencialismo, la *fenomenología* es la raíz próxima. El existencialismo se articula, en efecto, en un constante ejercicio de

análisis de la existencia y de las relaciones de la existencia humana con el mundo de las cosas y el de los hombres. La existencia humana no puede ni debe ser deducida *a priori*; ella, más bien, es escrupulosamente descrita tal como se manifiesta en las diversas formas de la efectiva experiencia humana.

4) El análisis de la existencia no ha sido sólo objeto de obras filosóficas, como es el caso de la analítica existencial conducida con el método de la fenomenología por Heidegger en *Ser y tiempo*, sino de una amplia actividad literaria (teatro, novela) que, sobre todo con Sartre, Camus y Simone de Beauvoir subrayó los rasgos menos nobles, más tristes y dolorosos de las vicisitudes humanas; y con Gabriel Marcel resaltó los más positivos de la experiencia de la persona que se constituye en disponibilidad para la trascendencia y en la comunión con los demás.

3. Los pensadores más destacados del existencialismo



Albert Camus es uno de los pensadores más representativos del existencialismo. En sus obras expresa, con pasión, lo absurdo de la existencia humana.

1) Los representantes más prestigiosos del existencialismo son Martin Heidegger (cuyo pensamiento se presentó ya en el capítulo anterior) y Karl Jaspers, en Alemania; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Albert Camus, en Francia y Nicola Abbagnano en Italia.

2) En la panorámica del existencialismo francés no debemos olvidar a dos grandes representantes del existencialismo ruso que vivieron exiliados en París, Chestov y Berdiaev. Lev Chestov (1866-1938) sostuvo la idea de una fe incondicional, en polémica con las pretensiones de la razón y de la ciencia. Nikolai Berdiaev (1874-1948) buscó hacer valer la idea de la *persona humana* como integración de un "cristianismo auténtico" y un "socialismo auténtico", contra el colectivismo comunista y el hedonismo individualista burgués.

3) En Francia también se dio una especie de "renacimiento existencialista" de Hegel, del Hegel que en la *Fenomenología del Espíritu*, enfrenta los temas de la existencia, como la finitud humana, la muerte, la relación con los demás, etc. Son exponentes de este existencialismo hegeliano Jean Wahl (1888-1974), autor de *La infelicidad de la conciencia en la filosofía de Hegel*; Alexandre Kojève (1900-1968) que en *Introducción a la lectura de Hegel* (1947) identificó el Absoluto de Hegel con el hombre-en-el-mundo; Jean Hyppolite (1908-1968) quien sostuvo (en la *Lógica y existencia*, 1953), que "el hombre existe como estar-ahí natural en el que aparece la conciencia universal del ser".

4) El absurdo de la existencia humana fue expuesto de modo apasionante y conmovedor en el *Mito de Sísifo* (1943) de Albert Camus (1913-1960). Éste, con *El hombre en rebeldía* de 1951, auguró la *rebelión metafísica del hombre* "que se levanta contra su propia condición y contra toda la creación".

II. *Karl Jaspers y el naufragio de la existencia*

√ Médico y filósofo Karl Jaspers (1883-1969) –profesor de filosofía en Heidelberg hasta 1937 (cuando fue expulsado por los nazis)– publicó en 1913 la *Psicopatología general*; en 1919 *Psicología de la intuición del mundo*. La obra principal de Jaspers es la *Filosofía* (1932), en tres volúmenes (*Orientación filosófica en el mundo*; *Esclarecimiento de la existencia*; *Metafísica*). En 1936 publicó *Nietzsche*; en 1938 apareció *Filosofía de la existencia*.

El conocimiento científico no da el sentido del mundo
→ § 1-3

Aunque venía de la medicina, Jaspers no reduce la filosofía a la ciencia; la filosofía, en sus problemas y en sus intentos específicos de solución, es autónoma respecto de la ciencia, pero no está separada de ella: "La filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra". Y la *actitud científica* –afirma Jaspers– "es la pronta actitud del investigador para aceptar toda crítica a sus opiniones". Debe además subrayarse que la ciencia no puede ofrecernos valores o darnos el sentido de la vida. "El conocimiento científico [...] no establece valores válidos [...] ella reenvía a un fundamento diferente de nuestra vida". La ciencia es conocimiento de objetos, orientación *en el* mundo; no es conocimiento del ser, no da el sentido del mundo. Y a medida que la ciencia avanza en síntesis cada vez más amplias, la *totalidad*, el ser "siempre retrocede y se aleja"; hay un *todo-abarcante* que se nos anuncia siempre y continuamente.

√ Además del *entendimiento*, al que se conecta la actitud científica, se da también la *razón*, fuente de *iluminación-de-la-existencia*. La razón muestra que la existen-

cia es inobjetivable (no es un dato de hecho indiferente) e histórica (cada uno vive su situación). La existencia consciente advierte que todo tiene un fin: "Al *final está el naufragio*".

Las "claves" de la trascendencia
→ § 4-6

Aquí se encuentran las que Jaspers llama "claves" de la trascendencia: cosas e instituciones que pasan y se ocultan no nos hacen conocer la trascendencia –ésta no es cognoscible a la manera de los entes del mundo– *sino que nos reenvían a ellas como al Otro del cual ellas son portadoras*. Aunque se debe precisar que la trascendencia se revela sobre todo en las *situaciones-límite*: siempre me encuentro en una situación, no puedo vivir sin lucha ni dolor, estoy destinado a la muerte. Estas situaciones son inmutables, intransformables, son un muro contra el que se choca fatalmente". Y *"cuando el yo falla en su deseo de bastarse a sí mismo, se puede decir que está listo para lo que es lo otro ante él, es decir, para la trascendencia"*. Una trascendencia que es siempre vislumbrada pero jamás conocida.

Por consiguiente, el hombre religioso no será dogmático sino respetuoso acerca de las filosofías que buscan la única verdad más allá de todas las verdades, que es el horizonte que las trasciende todas y hacia el cual todas se mueven.

1. Vida y obra

Karl Jaspers (Oldenburg, 1883-Basilea, 1969) es, junto con Heidegger, otro de los grandes pensadores del existencialismo alemán.

Jaspers se doctoró en medicina y consideró a Max Weber (a quien conoció en 1909) como a su maestro. Profesor de filosofía en Heidelberg hasta 1937 (cuando fue expulsado por su antinazismo). Publicó en 1913 *Psicopatología general* (obra en la que se analizan los fenómenos psicopatológicos en el método fenomenológico); en 1919 publicó la *Psicología de las intuiciones del mundo*, obra que puede considerarse como el primer escrito de la filosofía de la existencia, pues contiene los temas fundamentales que serán desarrollados posteriormente en otros escritos.

La obra mayor y más importante de Jaspers es la *Filosofía* (1932); es un tratado en tres volúmenes: 1) *Orientación filosófica en el mundo*; 2) *Esclarecimiento de la existencia*; 3) *Metafísica*. Aparecieron a continuación: *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *Filosofía de la existencia* (1938); *La verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *Origen y fin de la historia* (1949); *Introducción a la filosofía* (1950).

Filósofo de gran sensibilidad moral, se opuso con valor al nazismo. Convencido de que "no se da una gran filosofía sin pensamiento político" escribió sobre el

problema de la bomba atómica y sobre la *Culpa de Alemania* (1946), folleto que Jaspers concluyó recordando a Jeremías, quien no se desespera ni siquiera luego de la destrucción de Jerusalén y la deportación de los judíos. "¿Qué significa eso? –se pregunta Jaspers–. Significa que Dios existe y eso basta. Si todo desaparece, Dios existe: este es el único punto firme para nosotros".

Jaspers, pues, llegó a la filosofía, viniendo de la medicina. El interés por la ciencia estuvo siempre vivo en su especulación, tanto que llegó a decir que no debe darse una "turbia contaminación" entre ciencia y filosofía, sin embargo "la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra", una tiene necesidad de la otra.

2. La ciencia como orientación en el mundo

Pero, ¿qué es la ciencia, o, mejor, la actitud científica de la que habla Jaspers? Pues bien, para Jaspers la actitud científica se caracteriza ante todo por la conciencia metodológica de los límites de la validez de la ciencia y, además de esto, "la actitud científica es la pronta disposición del investigador para aceptar toda crítica a sus opiniones".

Establecidas estas premisas, Jaspers fijó, con mucha lucidez, los límites del conocimiento científico. Tales límites pueden caracterizarse rápidamente de este modo:

a) "El conocimiento científico de las cosas no es conocimiento del ser". El conocimiento científico se refiere a objetos determinados; ella "no sabe qué es el ser mismo".

b) "El conocimiento científico no es capaz de dar alguna dirección para la vida. No establece valores válidos [...], ella remite a otro fundamento para nuestra vida".

c) "La ciencia no puede dar respuesta alguna a la pregunta sobre su verdadero y propio sentido: el hecho de que la ciencia exista se basa en impulsos que ni siquiera pueden ser demostrados científicamente como verdaderos y que en cuanto tales deban existir".

El conocimiento científico, pues, es *objetivo* en el sentido de que vale para todos; sin embargo, éste no resuelve todos los problemas, más aún, excluye precisamente aquellos que son más importantes para los hombres. El conocimiento científico es conocimiento de objetos de hecho y Jaspers lo llama *orientación en el mundo*. La ciencia, precisamente como orientación en el mundo, está inconclusa y

permanece así, es siempre conocimiento de un objeto determinado *en* el mundo y el mundo como totalidad permanece más-allá de la misma: "Ningún ser conocido –escribe Jaspers– es el ser". [Textos 1]

3. El ser como "todo-abarcante"

Ciertamente, se logran síntesis científicas cada vez más amplias, se va hacia horizontes cada vez más vastos, pero este movimiento procede necesariamente al infinito, como el camino de quien quisiera alcanzar el horizonte físico que se desplaza, justamente, con quien camina.

El sentido del ser, la comprensión de la totalidad omnicomprensiva determina por lo tanto, el "jaque" de la investigación. El absoluto está siempre más-allá, más-allá de todo horizonte científico. "Si quiero asir al ser en cuanto ser –escribe Jaspers en su *Filosofía– estoy irremediablemente destinado al naufragio*". Y esto debido a que "en el proceso de la investigación objetiva nos acercamos, cada vez, a totalidades aparentes, las cuales sin embargo, no se nos presentan nunca como el ser pleno y auténtico sino que deben, en cambio, ser sobrepasadas en extensiones siempre nuevas". Esto explica el hecho de que "el ser no puede dársenos como algo cerrado y los horizontes son para nosotros siempre ilimitados. El ser nos arrastra en todos los sentidos hacia el infinito".

Queremos conocer el ser, pero él "siempre retrocede y se aleja". Jaspers llama a este ser el *todo-abarcante*: "El todo-abarcante es, pues, lo que siempre y continuamente se nos anuncia, y no porque estemos ante él mismo sino porque es la fuente de todo lo demás".

4. La no objetividad de la existencia

Además del *intelecto* (es decir, de la ciencia) existe la razón. Y Jaspers confía precisamente a la razón la *iluminación-de-la-existencia* en que consiste la filosofía. "Hay un pensar –escribe Jaspers– en el que no es conocido nada que tenga validez universal y obligue al asentimiento, pero que puede revelar contenidos que sirven de apoyo y de norma para la vida. Este pensar penetra y se abre camino *iluminando y no conociendo* [...]. En tal caso, el pensamiento no me procura conocimiento de cosas hasta ahora extrañas para mí, sino que me hace claro lo que en verdad entiendo y lo que en verdad deseo y lo que en verdad creo. En tal caso, el pensamiento me crea y me determina el fondo claro de mi autoconciencia".

No es difícil darse cuenta de que Jaspers haga suya, interpretándola libremente, la distinción hegeliana entre *intelecto* y *razón*. Con base en esta distinción, él toma distancia tanto de los *racionalistas* que, en nombre de la ciencia, rechazan todo lo demás (religión, moral, etc.), relegándolo al reino de la subjetividad emotiva, arbitraria e instintiva, como de los *irracionalistas* que "llevan a las estrellas" lo que los racionalistas desprecian. Jaspers señala a los intelectualistas que "la exactitud pura y simple no nos sacia" y a los irracionalistas reprochará su inconsistente "embriaguez de vitalismo".

Luego, "la verdad es algo infinitamente más que la exactitud científica" y la filosofía es la actitud o actividad que *aclara la existencia*, llevándola a la conciencia de sí misma y a la comunicación con las demás existencias.

El hombre puede ser estudiado (por la biología, la psicología, la sociología, etc.), como un *objeto* del mundo. Pero este estudio, dice Jaspers, deja siempre y dejará por fuera la *existencia*.

La existencia, en su concreción, singularidad e irrepetible excepcionalidad, no puede ser objeto o ejemplo indiferenciado y sistituible de teorías o discursos universales. La existencia es siempre *mi* existencia, singular e inconfundible, como lo vieron Kierkegaard y Nietzsche. Este es, pues, el primero y más importante resultado de la filosofía entendida como esclarecimiento de la existencia: la existencia es inobjetivable; en su autenticidad no puede ser identificada con el *Dasein* (el ser empírico), con un dato de hecho comprensible para el intelecto científico.

La existencia no es un dato de hecho indiferente, es "una cuestión personal". El hombre no es dato, no es un dato de hecho; él *puede ser*.

Pero, ¿qué puede ser el hombre?

Su elección, afirma Jaspers, está sólo en el reconocimiento y en la aceptación de esa posibilidad –que es la *única* posibilidad– que es la *situación en la que se encuentra el hombre*: "Estoy en una situación histórica si me identifico con una realidad y con su tarea inmensa [...]. Sólo puedo pertenecer a un pueblo, sólo puedo tener estos padres y no otros, puedo amar a una única mujer". Ciertamente puedo traicionar: pero, si traiciono (intentando pertenecer a otro pueblo, amando a otra mujer, desconociendo a mis padres), me traiciono a mí mismo, ya que yo soy mi situación y esta es una realidad insuperable. Puedo llegar a ser sólo lo que soy; y la única elección auténtica está en la conciencia y en la aceptación de la situación en la que se está. La libertad no es un instrumento de alternativas, ella se parece al *amor fati* de Nietzsche.

5. El naufragio de la existencia y las "claves" de la trascendencia

La no-objetividad de la existencia y su historicidad son, pues, los dos primeros resultados a los que conduce la iluminación de la existencia. Esto muestra que la existencia y la razón "no son dos potencias en lucha" sino que "cada una existe gracias a la otra y en el acto de compenetrarse se dan recíprocamente realidad y claridad". Pero las cosas no se quedan ahí, porque la existencia remite necesariamente a la trascendencia. En efecto, la existencia consciente advierte que cada cosa tiene un fin. Ningún hecho es eterno, ninguna institución resiste establemente en el tiempo. "*Al final está el naufragio*". El naufragio está al asecho no sólo de las cosas y las instituciones sino también "de todo aquello que, en general, se lleva a cabo o es alcanzado por el pensamiento".

Ahora bien, ante la conciencia del naufragio del mundo y de los entes del mundo, se afirma la evidencia de que estos pueden valer como *claves* de la trascendencia. No nos hacen conocer la trascendencia porque ella no es cognoscible como los entes del mundo, *pero nos remiten a la misma como a lo "Otro" que ellos llevan.* En este sentido, para la existencia "esclarecida" por la Razón, el mundo y los entes del mundo son el lenguaje cifrado de la trascendencia.



...l Jaspers (1883-1969) es, junto con Heidegger, gran exponente ...l existencialismo alemán.

Sin embargo, la trascendencia se revela sobre todo en las que Jaspers llama *situaciones-límite*, en las que justamente el término "*límite*" sirve para indicar algo que trasciende a la existencia. Estoy siempre *en una situación*, no puedo vivir *sin lucha y sin dolor*, estoy destinado a la *muerte*: estas situaciones son inmutables, definitivas, irreductibles, intransformables, son como un muro contra el cual chocamos fatalmente. Lo único que podemos hacer es *esclarecerlas*.

Y al esclarecerlas, vemos que en tales situaciones "el verdadero yo, aquello que realmente él quiere ser,

no puede regirse por sí solo". La existencia naufraga. "Y cuando el yo falla en su querer bastarse a sí mismo, puede decirse que es por lo que es otro ante él mismo, es decir, por la trascendencia".

Las situaciones-límite, con su carácter apremiante, insuperable y definitivo, dejan entrever a una existencia finita y destinada al naufragio, aquello que la trasciende. "Yo, afirma Jaspers, no soy yo mismo sin la trascendencia".

La trascendencia es precisamente vislumbrada, pero jamás conocida: ella trasciende las reglas del discurso científico; habla un lenguaje diferente del de la ciencia, y la existencia auténtica casi sorprende, en las "claves" de la trascendencia, de aquella que siempre se le escapa.

Para Jaspers "sin trascendencia no hay existencia". Y "la cuestión última –escribe en su *Metafísica*– [...] es la de saber si un ser puede brillar desde el fondo de las tinieblas".

6. Existencia y comunicación

La trascendencia es inalcanzable para el conocimiento científico, y sin embargo ella se revela en las "claves" de las situaciones-límite y en el naufragio de la existencia. Este lenguaje cifrado ha de ser leído. Y es leído en la intimidad de la propia existencia. Por eso, mientras que la verdad científica es objetiva y anónima, la verdad filosófica es existencial y singular: "Dios, es siempre mi Dios y yo no lo tengo en común con los otros hombres".

Pero, si la verdad filosófica tiene sus raíces en lo profundo de cada existencia, ¿cómo puede comunicarla a los otros y con qué razones puede ser seleccionada y aceptada?

Para Jaspers la "verdad", es decir la trascendencia, es buscada por todas las filosofías, pero ella no es jamás posesión exclusiva de un punto de vista. Ciertamente, la verdad está unida a la existencia singular, por eso ella es *única*: yo soy mi verdad.

No obstante, si la verdad es única, es también *múltiple*, pues la existencia singular está siempre con otras existencias que tiene cada una su propia verdad. En resumen, la verdad del otro no es en realidad una verdad opuesta a la mía, sino más bien la verdad de otra existencia que, junto con la mía, busca la única Verdad que está más-allá de todas las verdades, es el horizonte que las trasciende todas y hacia la cual todas caminan.



l Jaspers en 1960, en compañía de su esposa

Por eso Jaspers evita tanto el dogmatismo como el fanatismo de quien afirma que la propia verdad es la Única Verdad; como el relativismo y el escepticismo de quien sostiene que existen tantas verdades cuantas son las existencias. El filósofo atento "no cae en el error de la verdad total y completa".

Lo que el filósofo da no es una verdad definida; él defiende siempre, avanzando por una vía que no tiene garantías, la posibilidad de la comunicación entre las verdades de las existencias singulares.

Con base en tales reflexiones, Jaspers articula su crítica a los sistemas totalitarios (como el marxista o el nazista) y se declara a favor de un mundo libre. Los sistemas totalitarios presumen que conocen el curso entero de la historia y "fundamentan su planificación total sobre las bases de este conocimiento total. Pero, como a ninguno le es posible ni por el conocimiento ni por la acción, asir la totalidad del mundo, quien sin embargo intenta hacerlo, debe en consecuencia conquistar el mundo con la fuerza, pero lo hará como un asesino que se apodera de un cadáver y no como un hombre que busca entrar en relación con los otros seres humanos para construir un mundo común".

III. Hannah Arendt: *una inflexible defensa de la dignidad y la libertad del individuo*

√ Discípula de Martin Heidegger y de Karl Jaspers, judía de nacimiento, Hannah Arendt (1906-1975) ejerció y ejerce aún un fuerte influjo en la cultura europea y norteamericana. En 1933 abandonó Alemania, a causa del nazismo y se refugió en París; en 1949 emigró a los Estados Unidos.

Vida y obra → § 1-2

Luego de haber enseñado allí en varias universidades, en 1967 asumió la cátedra de filosofía política en la New School for Social Research de Nueva York.

La obra más conocida de Arendt es *Los orígenes del totalitarismo* (1951). De 1958 es *La condición humana* (título original: *the Human Condition*). En todo caso, su libro más conocido es *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963). Este es un libro sobre el proceso llevado a cabo en Jerusalén y que tuvo como imputado a uno de los mayores responsables del Holocausto.

√ *Los orígenes del totalitarismo* es una obra dividida en tres partes (*El antisemitismo*, *El imperialismo*, *El totalitarismo*). Arendt escribe: "El antisemitismo (no el simple odio contra los judíos), el Imperialismo (no la simple conquista), el totalitarismo (no la simple dictadura), demostraron, uno después del otro, uno más brutal que el otro, que la dignidad humana necesita una nueva garantía, que sólo puede encontrarse en un nuevo principio político, en una nueva ley sobre la tierra, destinada a valer para toda la humanidad".

El totalitarismo: destrucción de la dignidad humana → § 3

√ Los campos de concentración y de exterminio "sirven al régimen totalitario como laboratorio para la verificación de su pretensión de dominio absoluto sobre el hombre". La Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin quisieron hacer "superfluos a los hombres". Precisamente, contra las ideologías que reducen el hombre a objeto y lo trituran bajo la atrocidad de las torturas o lo destruyen en los lodazales del determinismo, Arendt considera al hombre como una fuente espontánea de libre iniciativa, como inicio de *acciones creadoras* que son siempre interacciones: la acción humana es actividad política por excelencia.

El hombre: fuente espontánea de la libre iniciativa → § 4

1. Hannah Arendt: su vida

Hannah Arendt, hija de padres judíos, nació en Hannover el 14 de octubre de 1906. Entre 1924 y 1929 Arendt estudió en la Universidad de Marburgo, en Friburgo de Breslau y sucesivamente en Heidelberg. Asistió a los cursos de literatura griega, teología y filosofía. Tuvo la fortuna de tener como docente a Rudolf Bultmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Karl Jaspers. Se doctoró con Jaspers en 1928 presentando una disertación sobre san Agustín.

En 1933 abandonó la Alemania nazista y se refugió en París, en donde pudo entrar en contacto con los pensadores más conocidos del momento: A Koyré. R. Aron, J. P. Sartre, y A. Kojève. En Francia trabajó activamente en la organización para la emigración a Palestina de los niños judíos. Fue arrestada en la primavera

de 1940 e internada en el Velódromo de Hiver. Sin embargo, logró escapar en 19 a los Estados Unidos. Escribió mucho y también para diversas revistas. Enseñó en numerosas universidades como: Berkeley, Princenton, Columbia. En 1967 fue nombrada profesora de filosofía política en la New School for Social Research de Nueva York, la "filial norteamericana en el exilio", por así decirlo, de la Escuela de Frankfurt. Hannah Arendt murió en Nueva York el 4 de diciembre de 1975. Su influjo en la cultura europea y en la norteamericana fue y es aún muy fuerte.

2. Sus obras, una filosofía en defensa de la libertad

La obra más conocida de Hannah Arendt fue publicada en 1951: se trata de *The origins of Totalitarism* (*Los orígenes del totalitarismo*). De 1958 es el laborioso trabajo filosófico *The human Condition* (*La condición humana*). En 1963 Arendt publicó su libro más conocido: *Eichmann in Jerusalem*: A *Report of Banality of Evil* (*Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*). Es un libro sobre el proceso llevado a cabo en Jerusalén y que tuvo como imputado a uno de los mayores responsables del Holocausto. El volumen *Crisis de la República* de 1969, contiene los ensayos: *La mentira en la política*; *La desobediencia civil*; *Sobre la violencia*; *Pensamientos sobre la política y la revolución*. La publicación de los *Pentagon Papers* –los 47 volúmenes de la Historia del proceso de decisión americano sobre la política en Vietnam– fue la que hizo que el "famoso vacío de credibilidad que nos ha acompañado durante seis largos años, se haya abierto de improviso hasta llegar a ser un abismo [...]. El punto crucial [...] no es que la política de la mentira no se orientaba nunca al enemigo [...] sino que estaba destinada también, principalmente, para el consumo interno, a la propaganda nacional y en particular tenía la finalidad de engañar al Congreso". Adversaria declarada de los regímenes totalitarios, Hannah Arendt fue una implacable fustigadora de las carencias y de los absurdos de las sociedades democráticas, atenta a captar lo nuevo, pero sin ser su esclava, miró con benevolencia las luchas de los estudiantes, especialmente las que sostuvieron por los derechos civiles. El volumen incompleto *The Life of the Mind* (*La vida del espíritu*), fue publicado póstumamente.

3. Antisemitismo, imperialismo y totalitarismo

Los orígenes del totalitarismo fue una obra publicada en 1951 y está dividida en tres partes: 1) El *antisemitismo*; 2) El *imperialismo*; 3) El *totalitarismo*. Arendt escribe: "El antisemitismo (no el simple odio contra los judíos), el imperialismo (no

la simple conquista), el totalitarismo (no la simple dictadura), demostraron, uno después del otro, que la dignidad humana necesita de una nueva garantía, que puede encontrarse sólo en un nuevo principio político, en una nueva ley en la tierra, destinada a tener valor para toda la humanidad [...]". En primer lugar es necesario comprender; y comprender "significa examinar y llevar conscientemente la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nuestras espaldas, no negar su existencia, no someterse ignorantemente a su peso".



Hannah Arendt (1906-1975) ha tenido un fuerte influjo en la cultura europea y americana. Adversaria de los regimenes totalitarios, fue también crítica en la confrontación de las carencias de la sociedad democrática.

Arendt desea comprender cómo el antisemitismo "haya podido llegar a ser el catalizador, primero del movimiento nazi, luego de una guerra mundial, finalmente de la creación de una fábrica de muerte".

Es básico entender, además, que los regímenes totalitarios fundamenten su política en la idea de la obtención del fin último que es "la conquista del mundo"; "los totalitaristas nunca pierden de vista este fin por más que aparezca como remoto, por más que sus exigencias 'ideales' puedan contrastar gravemente con las necesidades del momento". Precisamente por esto –afirma Arendt– "ellos no consideran [...] algunos países como extranjeros perpetuamente, sino más bien, cada país como un potencial territorio suyo". Los nazis se sirvieron de la "cuestión judía" para este fin: "Obligándolos [a los judíos] a abandonar el Reich sin pasaporte ni dinero, se hacía realidad la leyenda del judío errante; y obligándolos a adoptar una actitud de intransigencia y hostilidad contra el Tercer Reich, los nazis se proporcionaban el pretexto de inmiscuirse en los asuntos internos de cualquier país extranjero". No obstante, Arendt hace comprender más en profundidad y con mayor particularidad que "los campos de concentración y de exterminio sirven al régimen totalitario como laboratorios para la verificación de su pretensión de dominio absoluto sobre el hombre [...]. El dominio total, que mira organizar a los hombres en su infinita pluralidad

y diversidad como si todos juntos formaran un único individuo, es sólo posible si cada persona es reducida a inmutables reacciones idénticas, de modo que cada uno de estos haces de reacciones pueda ser intercambiado con cualquier otro. Y así –afirma Arendt– el totalitarismo apunta a fabricar algo que no existe, es decir, un tipo humano semejante a los animales, cuya única "libertad" consistiría en "la preservación de la especie". A este infierno (propuesto por la propaganda como un paraíso) se llega bien con el adoctrinamiento de *las élites*, bien con el terror del *lager*. Los *lager* "sirven, además del exterminio y la degradación de los individuos, para realizar el horrendo experimento de eliminar, en condiciones científicamente controladas, la espontaneidad misma como expresión del comportamiento humano y de transformar al hombre en objeto, en algo que ni siquiera son los animales". La Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin quisieron hacer "superfluos a los hombres". Detrás de todo eso está, justamente, la *ideología totalitaria*: ella exige el castigo sin el delito, la explotación sin la ganancia y el trabajo sin producto; es la justificación de una sociedad que es "un lugar en donde cotidianamente se crea la insensatez".

4. La acción como actividad política por excelencia

Contra las ideologías que reducen el hombre a objeto, aplastándolo con la atrocidad de las torturas y contra las ideologías que, como el materialismo histórico, lo destruyen en los lodazales del determinismo y del fatalismo, Arendt considera al hombre como una fuente espontánea de libres iniciativas, como origen de *acciones* creadoras. En *The human Condition* ella escribe: "Con el término *vida activa* propongo que se designen tres actividades fundamentales: la actividad laboral, el operar y el actuar". La *actividad laboral* "corresponde al desarrollo biológico del cuerpo humano [...] y asegura no sólo la sobrevivencia individual sino la vida de la especie". El *operar* es la praxis absorbida por el ciclo vital y que produce un "mundo artificial" de cosas, "claramente distinto del ambiente natural". La *acción* –afirma Arendt– *es "la única actividad que pone en relación directa* a los hombres sin la mediación de cosas materiales [y] corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que muchos hombres y no el hombre, vive en la tierra". Sólo los hombres individuales actúan; la acción es interacción: "Vivir" y "estar entre los hombres" (*inter homines esse*) eran sinónimos para los romanos –dice Arendt– y eran sinónimos por el "morir" y el "dejar de estar entre los hombres (*inter homines esse desinere*). La acción significa iniciativa, o inicio de algo nuevo, y "*puesto que la*

acción es la actividad política por excelencia, la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político en cuanto se diferencia del metafísico". La acción –afirma Arendt– es la que crea y conserva los organismos políticos y de este modo ella "permite el recuerdo, es decir, la historia". La acción, además, desplaza la vida individual al *aspecto público*. Ciertamente hay cosas que no soportan la luz violenta e implacable de la presencia constante de los otros en la escena pública" –piénsese por ejemplo en el amor: el "amor" a diferencia de la amistad, muere, o mejor, se apaga en el momento en el que aparece en público". Sin embargo, Arendt insiste en el hecho de que la verdad no encuentra su lugar en la profundidad íntima del hombre; la verdad es ante todo un hecho público, fruto no de la introspección o de la *vida contemplativa* sino de la *vida activa* y "porque nuestra sensibilidad hacia la realidad se basa sobre todo, *en la aparición y por ende en la existencia de un dominio público en el que la cosas puedan surgir de la existencia latente, también el destello que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva, en último término, de la luz mucho más fuerte del dominio público"*. [Textos 2]

IV. Jean-Paul Sartre: *de la libertad absoluta e inútil a la libertad histórica*

√ Testigo e investigador atento de nuestro tiempo, Jean-Paul Sartre (1905-1980) consignó su pensamiento en novelas (*La náusea*, 1938; *La edad de la razón*, 1945), en escritos para el teatro (*Las moscas*, 1943, *A puerta cerrada* 1945; *Los secuestrados de Altona*, 1960) y en obras de naturaleza más propiamente filosófica (*El ser y la nada*, 1943; *El existencialismo es un humanismo*, 1946; *Crítica de la razón dialéctica*, 1960).

Cuando el hombre ya no tiene más propósitos, el mundo queda sin sentido
→ § 1-2

Influenciado por la fenomenología de Husserl, Sartre afirma que la conciencia es apertura al mundo, pero el mundo *no es* existencia; y cuando el hombre no tiene más propósitos, el mundo queda sin sentido. La *gratuidad* de las cosas se revela precisamente en la experiencia de la náusea. Esto lo descubre Roquentin –el protagonista de la novela *La náusea*–: "No hay ningún ser necesario que pueda explicar la existencia [...] todo es gratuito [...]. Y cuando nos damos cuenta de ello, se nos revuelve el estómago y todo comienza a fluctuar [...]. Esa es la náusea".

Los análisis que desarrolla Sartre en *El ser y la nada* muestran que el mundo es el "en sí", el dato opaco, "lleno de sí mismo", contingente y gratuito; pero ningu-

no de esos objetos es la conciencia: la conciencia "es una nada de ser"; frente al "en sí", está la conciencia, que Sartre llama el "para-sí", y el "para-sí" es igualmente "ser-para-los-otros", el cual "otro" se revela en la experiencia por la que él invade el campo de mi subjetividad.

La conciencia, pues, está en el mundo, pero es radicalmente distinta del mismo, está desvinculada del "en-sí". Ahí es donde radica la libertad de la conciencia que es la existencia, es decir, el hombre. La conciencia no es un objeto, no es realidad; es posibilidad, es decir, libertad.

"La libertad –afirma Sartre– en *El ser y la nada* no es un ser; es el ser del hombre". La libertad es constitutiva de la conciencia misma; el hombre está condenado a ser libre, estamos solos sin excusa. Todos los valores existen porque existe el hombre; pero, esto quiere decir que ellos no tienen fundamento alguno. Si Dios no existe –afirma Sartre en *El existencialismo es un humanismo*– no hallamos ante nosotros valores y órdenes capaces de legitimar nuestra conducta". El hombre es el demiurgo del propio futuro; "el hombre inventa al hombre". No obstante, queriendo su libertad debe también querer la libertad de los otros. Y, en nombre de la libertad, Sartre –que había aceptado el materialismo histórico– refutará –en la *Crítica de la razón dialéctica*– el materialismo dialéctico. El marxista –dice Sartre– transformó el marxismo en un "saber eterno"; el marxismo ya *no sabe* nada; sus conceptos son Diktat; el principio heurístico "busquen el todo a través de las partes" se ha transformado en la práctica terrorista: "Liquidar la particularidad".

El hombre está condenado a ser libre → § 3-6

1. Vida y obra

Testigo e investigador atento de nuestro tiempo, Jean-Paul Sartre nació en París en 1905, estudió en la École Normale Supérieure y enseñó filosofía en los Liceos de Le Havre y París hasta comienzos de la última guerra, excepto el periodo que transcurrió en Berlín (1933-1934) en donde estudió la fenomenología de Husserl y escribió *La trascendencia del ego*. Llamado a las armas, fue hecho prisionero por los alemanes y deportado a Alemania. Poco tiempo después de regresar, fundó, junto con Merleau-Ponty, el grupo de resistencia intelectual "Socialismo y libertad". En la inmediata post-guerra, su pensamiento se impuso casi por dos décadas, al público mundial (gracias sobre todo a su "teatro de situaciones"), influyendo ampliamente en la sociedad y en las costumbres. En los dos últimos decenios de su vida, Sartre estuvo especialmente activo: los viajes políticos (a Cuba en donde se encontró con Fidel Castro y el Che Guevara y a Moscú en donde

fue recibido por Kruschev) no le impidieron el frenético trabajo de filósofo, novelista, ensayista, dramaturgo, conferencista y escenógrafo cinematográfico. Sartre murió en 1980.

Sartre formuló su pensamiento tanto en novelas (*La nausea*, 1938; *La edad de la razón*, 1945; *El reenvío*, 1945; *La muerte en el alma*, 1949); como en escritos para teatro (*Las moscas*, 1943; *A puerta cerrada*, 1945; *La mujerzuela timorata*, 1946; *Las manos sucias*, 1948; *El diablo y el buen Dios*, 1951; *Nekrassov*, 1956; *Los secuestrados de Altona*, 1960) como también en panfletos políticos (*El antisemitismo*, 1946; *Los comunistas y la paz*, 1952), y en obras de naturaleza filosófica (de estas la más importante es *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*, 1943; como no se puede olvidar *La trascendencia del ego*, 1936; *La imaginación*, 1936; *Ensayo de una teoría de las emociones*, 1939; *El imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1940). El ensayo *El existencialismo es un humanismo*, 1946 y en 1960 apareció *La crítica de la razón dialéctica*.

2. La náusea frente a la gratuidad de las cosas

Sartre comenzó su actividad de pensador con análisis de psicología fenomenológica referentes al *yo*, a la *imaginación* y a las *emociones*. Toma de Husserl la idea de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, reprochó a Husserl que hubiera caído, con su sujeto trascendental, en el idealismo y el solipsismo.

En *La trascendencia del ego*, Sartre afirma que el "yo no es un habitante de la conciencia" que no está en la conciencia sino afuera, en el mundo: es un *ente del mundo* como el yo de otro". El hombre, dice Sartre, es el ser cuya aparición hace que exista un mundo. El mundo *no es* la conciencia. La conciencia es apertura al mundo; ella está encarnada en la densa realidad del universo; el mundo puede ser considerado como el conjunto de los utensilios. Pero, el mundo no es la existencia. Y cuando el hombre no tiene más propósitos, el mundo queda privado de sentido.

Esta es la tesis que Sartre propone en *La náusea*, en la que el autor contrapone el absurdo a los valores positivos de la filosofía clásica. El héroe de la narración es Antoine Roquentin, quien, reflexionando sobre las razones de la propia existencia y del mundo que lo rodea tiene la experiencia reveladora de la *náusea*.

La *náusea* es el sentimiento que nos invade cuando se descubre la contingencia esencial y lo absurdo de lo real. Tal descubrimiento lo formula Roquentin con estas palabras: "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí* simplemente; los seres apare-

cen, se dejan *encontrar*, pero, no se los puede nunca *deducir* [...]. No hay ningún ser necesario que pueda explicar la existencia: la contingencia no es una falsa semblanza, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto y por consiguiente, es la perfecta gratuidad".

Sartre deseaba llegar a esa tesis: "Todo es gratuito, este jardín, esta ciudad, yo mismo. Y cuando nos damos cuenta de ello, se nos revuelve el estómago y todo se pone a fluctuar [...]. Esa es la náusea".

La vida de Roquentin está carente de sentido; ningún propósito logra ya orientarla; él existe como una cosa, como todas las cosas que surgen, en la experiencia de la *náusea*, en su gratuidad y en su carácter absurdo: un sujeto sin sentido cancela de golpe el sentido de todas las cosas y entonces, faltan las instrucciones para su uso. La *náusea* de Sartre no está lejos de la *angustia* de Heidegger.

3. El "en-sí" y el "para-sí"; el "ser" y la "nada"

Si la experiencia de la *náusea* revela la gratuidad de las cosas y la del hombre cosificado e inmerso en las cosas, los análisis desarrollados en *El ser y la nada* revelan, ante todo, que la conciencia es siempre *conciencia de algo*: de algo que no es la conciencia. La inspección de la experiencia nos muestra, en otros términos, que desde el principio el ser-en-sí, es decir los objetos que trascienden a la conciencia, no son la conciencia. Yo tengo conciencia de los objetos del mundo, pero ninguno de estos objetos es mi conciencia: la conciencia "es una nada de ser y al mismo tiempo un poder que anula, la nada". El mundo es el "en-sí", es el dato "lleno de sí mismo", "opaco para sí mismo porque está lleno de sí mismo", absolutamente contingente y gratuito (como lo revela precisamente la náusea).

Ante el "en-sí" está la conciencia, que Sartre llama el "para-sí". La conciencia está en el mundo, en el ser-en-sí, pero es radicalmente distinta de éste, no está ligada a éste. La conciencia, que es la existencia o el hombre, es por lo tanto absolutamente libre. El "en-sí" es "el ser que es lo que es"; la conciencia no es un objeto. El ser está lleno y completo; la conciencia está vacía de ser, es posibilidad; y la posibilidad no es realidad. La conciencia es libertad.

"La libertad –escribe Sartre en *El ser y la nada*– no es un *ser*, ella es el ser del hombre, es decir, su nada de ser". La libertad es constitutiva de la conciencia. "Yo estoy condenado a existir para siempre más allá de los movimientos y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre". El hombre, una vez arrojado a la

vida, es responsable de lo que hace, del proyecto fundamental, es decir, de su vida. Y nadie tiene excusa: si se falla, se falla porque se eligió fallar. Buscar excusas significa estar en la *mala fe*: la mala fe presenta lo deseado como necesidad inevitable.



Jean-Paul Sartre (1905-1980) fue un testigo atento y agudo de nuestro tiempo. Su actividad frenética se distinguió en diversos sectores: filósofo, novelista, ensayista, dramaturgo y guionista cinematográfico.

El hombre, por lo tanto, elige; su libertad es incondicionada; el hombre puede cambiar su proyecto fundamental a cada momento. Y como la *náusea* constituye la experiencia metafísica que desvela la gratuidad y el carácter absurdo de las cosas, así la *angustia* es la experiencia metafísica de la nada, es decir, de la libertad incondicionada. El hombre, y sólo el hombre, en efecto, es "el ser para el cual existen los valores".

"Establecido esto, no se necesita mucho para darse cuenta de que entonces todas las actividades humanas son equivalentes [...] y que todas están destinadas por principio a ser puestas en jaque. En el fondo, es igual emborracharse en la soledad que conducir a los pueblos". Las cosas del mundo son gratuitas y un valor no es superior a otro. Las cosas están privadas de sentido y de fundamento y las acciones carecen de valor. La vida, en resumen, es una aventura absurda, en la que el hombre se proyecta continuamente más allá de sí mismo, como deseando llegar a ser Dios. "El hombre –escribe Sartre– es el ser que proyecta ser Dios" pero en realidad se manifiesta en lo que es: "Una pasión inútil".

4. El "ser-para-los-otros"

El hombre, o el ser-para-sí, es igualmente *el ser-para-los-otros* (*être-pour-autrui*). El otro no necesita ser inferido analógicamente partiendo de mí mismo. El otro se revela como otro en aquellas experiencias en las que él invade el campo de mi subjetividad y me transforma de sujeto en objeto de su mundo.

El otro, resumiendo, no es el que es *visto* por mí sino sobre todo *el que me ve*, el que se me hace presente, fuera de toda duda, teniéndome bajo la opresión de su mirada. Sartre analiza con magistral habilidad las experiencias típicas de la mirada-del-otro, que son, en general, experiencias de inferioridad como la vergüenza, el pudor o la timidez. Cuando de improviso otro entra en mi conciencia, mi experiencia se modifica, no tiene ya el centro en mí, me encuentro como elemento de otro proyecto que no es el mío y que no me pertenece.

La mirada del otro me fija y me paraliza, mientras que el otro estaba ausente yo era libre, era sujeto y no objeto. Cuando aparece el otro, por lo tanto, nace el conflicto: "El conflicto es el sentido original del ser-para-los-otros". "Mi caída original –dice Sartre– es la existencia del otro". Sartre hace que uno de los personajes de A *puertas cerradas* diga la famosa expresión: "El infierno son los otros".

5. El existencialismo es un humanismo

En los años posteriores a *El ser y la nada*, Sartre fue amortiguando cada vez más, como se verá dentro de poco, el tono desesperado de su primera filosofía. La posibilidad de un sentido menos negativo de la conciencia humana había sido insinuado ya en el ensayo *El existencialismo es un humanismo* (1946). También en este escrito Sartre identifica al hombre con su libertad; en efecto, el hombre no está sujeto al determinismo; su vida no se parece a la de la planta, cuyo futuro ya está "escrito" en la semilla, el hombre es el demiurgo de su futuro.

El hombre, pues, no es una existencia fijada: es, mejor, lo que proyecta ser. En él, *la existencia precede a la esencia*. Ahora bien, "si en realidad *la existencia precede a la esencia*, nunca podrá ser explicada refiriéndola a una naturaleza humana dada e inmodificable; en otras palabras, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad".

Por otra parte, "si [...] Dios no existe no encontramos ante nosotros valores y órdenes capaces de legitimar nuestra conducta. Así no tenemos, ni detrás de nosotros ni delante de nosotros, en un dominio luminoso de valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Esto es lo que expresaré con las palabras sobre el hombre que está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado él mismo y, sin embargo, es libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace".

La libertad defendida por Sartre es absoluta y la responsabilidad que por consiguiente le atribuye al hombre es total. Las palabras que sigue resumen perfec-

tamente la convicción de fondo de Sartre: "El hombre, sin socorro ni apoyo alguno, está condenado a cada instante a inventar al hombre [...]. *El hombre inventa al hombre*".

La libertad es absoluta y la responsabilidad total. Pero estamos en 1946. Sartre tiene tras de sí una guerra terrible y la experiencia de la resistencia y delante tiene la gran tarea de la reconstrucción. Todo esto no pasa en vano y deja su huella en su pensamiento, en el que se describe una *moral social* con base en el nexo de la libertad de cada uno con la libertad del otro: "Estoy obligado –escribe Sartre– a querer mi libertad juntamente con la libertad del otro; no puedo tomar mi libertad como un fin si no tomo igualmente como fin la libertad de los otros". (Textos 3 y 4)


Sartre en edad avanzada, su pensamiento influyó ampliamente en la sociedad y en las costumbres, especialmente en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial

6. Crítica de la razón dialéctica

Sin embargo, mi libertad no depende de la libertad de los otros. Ella está también condicionada por situaciones concretas que los proyectos fundamentales de los hombres deben tener en cuenta. Con esta base, Sartre enfrenta la cuestión de las relaciones de su existencialismo y el marxismo, como resulta de los ensayos escritos para la revista "Tiempos modernos" (dirigida por el mismo Sartre) y en especial de la obra *Crítica de la razón dialéctica* (de la cual sólo apareció la primera parte: *Teoría de los conjuntos prácticos*). En realidad, afirma Sartre: "Decir de un hombre lo que él es, es decir lo que él puede y a la inversa: las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades [...]. Así, el campo de lo posible es el fin hacia el cual el agente sobrepasa su situación objetiva. Y este campo, a su vez, depende estrechamente de la realidad social e histórica".

Por esto se comprende por qué Sartre afirma decididamente que se adhiere sin reservas al materialismo histórico para el cual, como dice Marx: "El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual". Pero si Sartre adhiere al materialismo histórico, refuta el materialismo dialéctico. El marxismo no es, de hecho, para Sartre "el materialismo dialéctico, si por él se entiende la ilusión metafísica de descubrir una dialéctica de la naturaleza. Esta dialéctica *puede* efectivamente existir, pero es necesario reconocer que de ella no tenemos ni la más mínima prueba".

En síntesis, Sartre no acepta las tres leyes de la dialéctica propuestas por Engels como reglas que juzgarían el desarrollo de la *naturaleza*, de la *historia* y del *pensamiento*. La aceptación de estas tres leyes generales del devenir implicaría un feliz optimismo que proclama un finalismo de tipo hegeliano, o algo menos admisible aún, reduciría al hombre a un simple instrumento pasivo de la gran máquina dialéctica, incapaz de sustraerse al más rígido determinismo.

La doctrina de la dialéctica es dogma. Y el dogma no duda en oponerse a los hechos. Esta es la razón por la cual, ante toda posible experiencia, el marxista no cambia de parecer. El marxista ha transformado el marxismo en una especie de "saber eterno" y de este modo, "la investigación totalizadora ha dado el puesto a una escolástica de la totalidad". El principio heurístico: "Busquen el todo a través de las partes" se convirtió en la práctica terrorista: "Liquidar la particularidad".

Dadas estas premisas, se comprende, dice Sartre, por qué el marxismo "ya no sabe nada: sus conceptos son D*iktat*; su fin ya no es adquirir conocimientos sino constituirse *a priori* como Saber absoluto".

Y como el marxismo, con la teoría dialéctica, disolvió a los hombres "en un baño de ácido sulfúrico", "el existencialismo pudo renacer y mantenerse porque afirmaba la realidad de los hombres, como Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad".

V. *Maurice Merleau-Ponty: entre existencialismo y fenomenología*

Marx está en el error pero Sartre también se equivoca → § 1-2

√ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), estudiante de la Escuela Superior de París, militante de la resistencia durante la ocupación nazi de Francia, titular de filosofía en el Colegio de Francia desde 1952, dejó obras importantes como *La estructura del comportamiento* (1942) y la *Fenomenología de la percepción* (1945).

Existencialista –en el que dejaron su sello la fenomenología, la psicología científica y la biología– Merleau-Ponty concibe la existencia como ser-en-el-mundo, como "una cierta manera de enfrentar el mundo". Y el hombre que enfrenta el mundo no es un ser compuesto de alma y cuerpo: "Alma" y "cuerpo" indican *niveles de comportamiento* y no sustancias separadas. "*El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él*".

De ahí la centralidad, en el pensamiento de Merleau-Ponty, de la *percepción*: la percepción es la inserción del cuerpo en el mundo. Desarrollando el tema de las relaciones entre hombre y sociedad, Merleau-Ponty critica tanto la idea de libertad absoluta defendida por Sartre como la teoría marxista de la primacía causal del hecho económico sobre la vida y las acciones del hombre. El hombre es libre, repite Merleau-Ponty, sólo que la libertad del hombre está *condicionada* por el mundo en el que vive, por el pasado que se ha vivido. "Ya no hay determinismo ni elección absoluta; jamás soy cosa ni conciencia desnuda".

1. La relación entre la "conciencia" y el "cuerpo", entre "el hombre" y el "mundo"

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), luego de haber estudiado en la École Normale Supérieure de París, enseñó filosofía en Liceos. Militante en la Resistencia durante la ocupación nazi, luego de la guerra fue profesor en la Universidad de Lyon y luego en la Sorbona, posteriormente en la Normal y finalmente, desde 1952, titular de filosofía en el Colegio de Francia. Participó, desde su fundación, en el Comité directivo de "Tiempos modernos", aunque sus relaciones con Sartre no tardaron en volverse una apasionada polémica.

Las obras principales de Merleau-Ponty son: *La estructura del comportamiento* (1942); *La fenomenología de la percepción* (1945). Notables son también la colección de ensayos: *Humanismo y terror* (1947); *Sentido y sinsentido* (1948); *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y *Signos* (1960).

Merleau-Ponty fue un existencialista en el que se acentuó la influencia de la fenomenología, la psicología científica y la biología.

También para él la *existencia* es estar-en-el-mundo, es decir, "una cierta manera de enfrentar el mundo". Pero este estar-en-el-mundo es anterior a la contraposición entre alma y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico. La interpretación *causal* de las relaciones entre el alma y el cuerpo es rechazada por Merleau-Ponty. Él ve, mejor, en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos, o mejor



Maurice Merleau-Ponty (1908-1961): un existencialista sobre quien han dejado su sello la fenomenología, la psicología científica y las ciencias biológicas.

aún, alma y cuerpo indican *niveles de comportamiento del hombre*, dotados de diverso *significado*. "Ni lo psíquico respecto de lo vital, ni lo espiritual respecto a lo psíquico –escribe Merleau Ponty en *La estructura del comportamiento*– pueden ser considerados como sustancias o mundos nuevos". En realidad, escribe, "se trata de una 'oposición funcional', que no puede ser transformada en 'oposición sustancial'".

En la representación de las relaciones entre alma y cuerpo, Merleau-Ponty no acepta, pues, "ningún modelo materialista pero, tampoco ningún modelo espiritualista como el contenido en la metáfora cartesiana del artesano y su utensilio. El órgano no puede compararse con un instrumento, como si éste pudiera pensarse separado de su funcionamiento integral, ni el espíritu puede parangonarse con un artesano que lo usa: sería recaer en una relación meramente extrínseca [...]. *El espíritu no utiliza el cuerpo, sino que se hace a través de él* [...]".

Se comprende, por consiguiente, la centralidad del tema de la *percepción*: "Todas las ciencias se colocan en un mundo completo y 'real' sin darse cuenta de que la experiencia perceptiva tiene un valor constitutivo respecto de este mundo. Nos encontramos, pues, frente a un campo de percepciones vividas anteriores al número, la medida, el espacio, la causalidad y que, sin embargo, no se ofrecen como una visión en prospectiva de objetos dotados de propiedades estables, de un mundo y un espacio objetivos. El problema de la percepción consiste en constatar cómo a través de este campo se llega al mundo intersubjetivo, cuyas determinaciones son precisadas poco a poco por la ciencia".

En tal programa de análisis, es central el concepto del *cuerpo* ya que "mi cuerpo [...] es mi punto de vista sobre el mundo", "el cuerpo es nuestro medio general de tener un mundo". La percepción es la inserción del cuerpo en el mundo.

Y si por una parte la percepción tiene carácter de "totalidad" (piénsese en la psicología de la forma), por otra, ella permanece siempre "abierta", remite siempre a un más-allá de su manifestación singular, nos ofrece siempre otros ángulos visuales y con esto "cualquier otra cosa para ver".

Por lo tanto, el *significado* de las cosas en el mundo y del mundo mismo permanece abierto o, como dice Merleau-Ponty, *ambiguo*. Tal *ambigüedad* o apertura es constitutiva de la existencia.

2. La libertad "condicionada"

Si es erróneo concebir la relación entre conciencia y cuerpo como una relación causal entre dos sustancias, es igualmente errada la concepción análoga de las relaciones entre sujeto y mundo.

Pero, para Merleau-Ponty, es también erróneo concebir una relación de causalidad entre hombre y sociedad. Por eso, si Sartre sigue un camino equivocado con su idea de libertad absoluta, es también errónea la teoría marxista de la primacía causal del factor económico sobre la constitución del hombre y la sociedad.

En opinión de Merleau-Ponty, el hombre es libre y no hay una estructura, como por ejemplo la económica, que pueda anular su libertad constitutiva. Pero la libertad del hombre es una *libertad condicionada*: por el mundo en el que vive y por el pasado que ha vivido. Y, por lo tanto, "ya no hay determinismo ni elección absoluta; jamás soy cosa ni conciencia desnuda". La realidad es que "nosotros elegimos nuestro mundo y el mundo nos elige". Por eso es desviante el dilema que dice que "nuestra libertad [...] o es total o no existe".

La *libertad existe* "no porque nada me solicite, sino al contrario: porque de pronto estoy fuera de mí y abierto al mundo". Existe, sí, pero es condicionada porque "somos una estructura psicológica e histórica", porque "estamos mezclados con el mundo y con los otros, en una confusión inextricable".

Nuestra libertad, por lo tanto, no destruye la situación, sino que se acopla a ella. Por esta razón, las situaciones permanecen abiertas, pues la inserción del hombre en ellas podrá configurarlo de un modo o de otro, obviamente en la medida en que lo permitan las situaciones. En esta dimensión, *la libertad condicionada del hombre* asume un significado constructivo, positivo. [Textos 5]

VI. *Gabriel Marcel y el neosocratismo cristiano*

√ Para Gabriel Marcel (1889-1973), dramaturgo y filósofo, "lo importante es el hombre concreto", tema que él explora y profundiza de continuo en sus obras: *Diario metafísico* (1927), *Ser o tener* (1935); *Homo viator* (1944); *Misterio del ser* (1951).

La filosofía de Marcel se configura como una defensa de la singularidad irrepetible de la existencia y del misterio del Ser ante las pretensiones de un racionalismo cientifista que niega cualquier experiencia que no se conozca mediante el método de la verificación empírica. El cientificista racionalista plantea siempre el dilema: o *creer o verificar*; esto es precisamente lo que Marcel niega; para él, creer y verificar no son *antitéticos* sino *asimétricos*: en resumen, no se trata de un *aut-aut* sino más bien de un *et-et*. Esto es posible, basta con prestar atención a la neurálgica distinción entre *problema* y *metaproblema*.

¿"Creer o verificar" o "creer y verificar"?
→ § 1-2

√ El problema puede ser planteado, simplificando un tanto las cosas, en la forma de la más sencilla ecuación algebraica: $a\,x=b$, en la que se debe buscar la incógnita partiendo de los datos conocidos. Esto no es posible con el problema del ser: ¿por qué el ser antes que la nada? ¿cuál es el sentido de la vida humana? En una cuestión de este género *no hay datos conocidos*; las cosas, los otros seres humanos, el universo entero, yo mismo que me interrogo: todo es una incógnita. El problema del ser, en pocas palabras, no es propiamente un problema sino un *metaproblema*.

El descubrimiento del metaproblema
→ § 3-4

Este descubrimiento nos permite entender que, *además del problema que comprendemos* está el *misterio que nos comprende*. Misterio al que nos hacemos disponibles liberándonos de la concupiscencia del *tener*, que transforma la realidad en un torbellino de objetos por poseer.

1. La defensa de lo concreto

En el prefacio de su obra *Misterio del ser* (1951) Marcel define su pensamiento como un *neosocratismo*. Y en verdad toda su filosofía está impregnada por un elemento constante que se encuentra "en una obstinada e incansable batalla contra el espíritu de abstracción".

Gabriel Marcel nació en París en 1889; como Sartre, fue, además de filósofo, crítico y autor de teatro. Y a Marcel como dramaturgo "lo que le interesa es el hombre concreto, determinado, que se encuentra en cierta situación [...]". Dicho interés por

lo concreto del hombre en sus situaciones, explica el origen del *Diario metafísico* que Marcel publicó en 1927 (el mismo año en el que apareció *Ser y tiempo* de Heidegger) y cuyas primeras anotaciones se remontan a 1914; pero explica igualmente la naturaleza de sus obras filosóficas posteriores (además de su teatro), que pertenecen más al mundo de los *problemas* que al de los *sistemas*. Las obras filosóficas de Marcel son (prescindiendo del Diario metafísico y del *Misterio del ser*, ya nombrados): *Ser y tener* (1935); *Del rechazo a la invocación* (1939); *Homo viator* (1944); *Los hombres contra lo humano* (1951); *El hombre problemático* (1955). Murió en 1973.

Si se considera el pensamiento de Marcel en su desarrollo total, no se tardará en advertir que está atravesado por tres motivos fundamentales que continuamente se superponen y se integran:

1) La defensa de la singularidad irrepetible de lo existente y del misterio del Ser contra las pretensiones de un racionalismo que intenta reducir la existencia y toda la realidad a una experiencia conocida por el método de la verificación empírica.

2) El reconocimiento de la no-objetividad fundamental del sentimiento corpóreo; de hecho, Marcel escribe en el *Diario metafísico*: "Si no puedo ejercer mi atención, sino a través de la mediación de mi cuerpo, se sigue de ahí que él es de algún modo indispensable para mí, porque la atención que se concentra sobre él lo presupone, en último término".

3) La doctrina del misterio ontológico, por la cual la existencia se hace auténtica en la participación del Ser, puede captarse por el análisis de algunos rasgos de la experiencia cristiana como la "fidelidad", la "esperanza" y el "amor".

2. La asimetría entre creer y verificar

El racionalista basado en la idea de que el saber posible es el que se obtiene solamente por medio del procedimiento de la verificación científica, rechaza la fe en el mundo oscuro de las emociones, es decir, en el mundo de la arbitrariedad subjetivista. Su dilema es el de "creer o verificar".

Marcel, sin embargo, se rebela contra tal dilema que opone, como si fueran antitéticos, el creer al verificar, la fe a la ciencia. Su convicción es la de que el dilema racionalista "deja escapar lo esencial de la vida religiosa y del pensamiento metafísico más profundo".

Creer y verificar no son, en opinión de Marcel, antitéticos sino más bien *asimétricos*. El verificar excluye de sí todo un mundo (Dios, la persona, el contenido de la fe) que, aunque no es verificable, puede ser acercado mediante lo que Marcel llama "reflexión segunda", la cual, aunque no sea un procedimiento científico, es, sin embargo, un procedimiento racional.

La ciencia (o la verificación) no puede aprehender el *objeto* de la fe que es Dios; Él no es verificable. Y el creyente no puede dar razón de Dios por demostraciones verificables, ya que Dios, escribe Marcel en el *Diario metafísico*, está por encima de todas las razones, de todo nexo causal. Dios es *otro* de la ciencia que verifica, es el absolutamente Otro.

Si el objeto de la fe va más allá de la ciencia, también el *sujeto* de la fe, es decir, el *individuo único* en su *situación irreemplazable*, sale fuera del discurso científico verificable. Una teoría científica puede ser verificada por Mario, Pedro o José; pero lo que cuenta, en el control de la teoría no es Mario en su irrepetible individualidad o Pedro, también en la excepcional singularidad de su existencia; lo que cuenta es la verificación de la teoría repetible por *todos*. Esto es precisamente lo que no puede suceder en la fe: delante de Dios nadie puede reemplazarme, mi elección es sólo mía.

No sólo el objeto de la fe y el sujeto de la misma superan a la verificación, sino también el *hecho* o la *historia religiosa* trascienden, por su misma naturaleza, las categorías historiográficas fundadas sobre la verificación. La historia religiosa (es decir, el contenido del acto de fe) no puede ser aprisionada en la trama de los nexos causales. El mundo contemplado con los ojos de la fe, es radicalmente diferente del mundo leído con la gramática de la ciencia. El mundo de la ciencia "es el lugar de una especie de inmensa e inflexible contabilidad", el mundo de la fe es el de una contingencia metafísica radical. Para el hombre profundamente religioso "todo está perpetuamente puesto en cuestión; nada está adquirido, y esto no es [...] sino una manera indirecta de definir la *esperanza*". No se tiene saber sobre la Providencia.

3. Problema y metaproblema

Marcel coloca en el fondo de la asimetría entre verificación y fe, la distinción –fundamental en su filosofía– entre *problema* y *metaproblema*.

La filosofía tradicional quiso tratar el "problema del ser" como si fuera –a pesar de su importancia– de la misma naturaleza que los otros problemas. Pero

haciendo esto, oscureció el carácter único e irreductible del problema del ser, al punto que algunas corrientes filosóficas contemporáneas lo colocaron entre los pseudo-problemas.

Según Marcel las cosas son bien diferentes. En efecto, cuando se tropieza con un problema, por ejemplo en las ciencias físicas, en química o en biología, nos encontramos ante una incógnita *x* que se debe despejar a partir de cierto número de datos conocidos (*a*, *b*, *c*, etc.) aplicando el conjunto de reglas del procedimiento de verificación que constituyen el método científico. De modo que, simplificando un tanto las cosas, se puede decir que un problema científico encuentra su enunciado estándar en la fórmula de la más sencilla ecuación algebraica: $ax = b$. Sólo que cuando planteamos el problema del ser, es decir, el problema del sentido de la realidad y de nosotros mismos, todos los *datos* desaparecen en cuanto tales: todo se hace problemático, la realidad, los otros, yo mismo que me interrogo. Pero, así, un problema, donde todos los datos son incógnitas, termina por desvanecerse como problema.

Al igual que Heidegger, también Marcel observa, en *Ser y tener*, que la reflexión sobre el problema ontológico entreabre un abismo: "Yo mismo que me interrogo sobre el ser, no sé inicialmente si existo ni *a fortiori* qué cosa soy [...]; vemos, pues, que el problema del ser se ensancha sobre los propios datos y se profundiza al interior del mismo sujeto que lo plantea. Con esto mismo se niega (o se trasciende) como problema y se transforma en misterio".

El problema del ser, por lo tanto, no es propiamente un problema, es un *metaproblema*. Y el descubrimiento del metaproblema nos hace comprender, según Marcel, que *además del problema que nosotros comprendemos, se da el misterio que nos envuelve*. "El problema es algo que se encuentra, que nos obstaculiza el camino. Está completamente delante de mí. El misterio, al contrario, es algo en lo que me encuentro empeñado, cuya esencia, por ende, implica que no pueda encontrarse todo completo delante de mí".

El discurso sobre Dios no es factible para Marcel mediante argumentaciones lógicas, capaces, por ejemplo, de llegar a la demostración de la existencia de Dios, sino más bien descubriendo que el misterio nos envuelve. No podemos comprender ni dominar al misterio: el misterio no se entiende. Lo que podemos hacer es realizar el análisis de nuestros modos de *participación* en él, como es el caso de las experiencias cristianas de la fidelidad, la esperanza y el amor.

En síntesis, el único modo de hablar de Dios es la *invocación*, es decir, hablar a Dios. Dios no se demuestra, *se invoca*. [Textos 6]

4. Ser y tener

Para que la persona se redescubra a sí misma y se haga disponible para el misterio del ser, debe dar un giro sobre sí misma e invertir la jerarquía que el mundo moderno y contemporáneo ha fijado entre las categorías del *tener* y la del *ser*.

De acuerdo con la metafísica del *tener*, uno vale por lo que *tiene* y no por lo que *es*, y el mundo y los otros son apenas objetos de una posesión más amplia.

Según Marcel, al nacimiento y al desarrollo de esta actitud no es extraña la mentalidad objetivante del racionalismo científico y técnico para la cual "el mundo mismo tiende [...] a aparecer algunas veces como una simple cantera para explotar y a veces como un esclavo dormido". Sólo que, mientras que el que posee intenta, por todos los medios, mantener, conservar y aumentar lo poseído, éste, estando sometido al desgaste y a las vicisitudes del tiempo, puede escapársele y llega a ser así el centro de los temores y de las ansiedades de quien desea poseerlo.

La realidad, bajo el signo del tener, deja de ser vida, misterio, alegría creadora y se transforma en un torbellino de objetos que absorbe inexorablemente a quien desea poseer. El mundo de la categoría del tener "es un mundo fragmentado", es el mundo de la alienación y la preocupación, cuya transcripción, en el plano lógico, sería la objetividad científica.



Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo y dramaturgo, exponente principal del existencialismo cristiano, construyó con su obra una verdadera y propia "metodología de lo no verificable".

La actitud expectante, la mirada objetiva sería, por lo tanto, el fundamento del mundo visto como posesión y por ende de alienación y desesperación. "La estructura de nuestro mundo es tal –afirma Marcel– que la desesperación absoluta parece posible en ella". Pero, precisamente, ante esta "tragedia del tener", ante la desesperación, la metafísica debe tomar posición y liberándome de la concupiscencia de la posesión de cosas, hacerme disponible para ser. Y este es, justamente, el modo positivo con el que se exorciza y se pone en fuga la "desesperación".

JASPERS

1. LOS LÍMITES DE LA CIENCIA

> "El *conocimiento científico* [...] *no establece valores válidos; la ciencia en cuanto ciencia no puede guiar la vida*".

Nuestro filosofar actual está sujeto a las condiciones impuestas por esta experiencia de la ciencia. El camino desde la desilusión provocada por una *filosofía inválida* hasta las *ciencias reales*, y de las ciencias, de nuevo, a una *filosofía auténtica*, es de tal naturaleza, que debe configurar la manera posible de filosofar hoy. Antes de esbozar el camino de vuelta a la filosofía, interesa puntualizar que de ninguna manera existe una relación perfectamente clara entre la filosofía presente y la ciencia positiva. Por lo pronto, los *límites de la ciencia* serían claros si se dejaran determinar concisamente:

a) *Conocimiento real* científico no es *conocimiento del ser*. El conocimiento científico es particular, sobre objetos determinados, no sobre el ser mismo juzgado. Por tanto, y precisamente mediante el saber, la ciencia obtiene de modo filosófico el saber más decisivo en torno al no saber, esto es, al no saber de lo que el ser mismo es.

b) El conocimiento científico no puede dar *ningún objetivo* para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir. Remite, mediante su claridad y su decisividad, a otro surgimiento originario de nuestra vida.

c) La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su *propio sentido*. El que la ciencia exista se basa en impulsos que, por su parte, no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos ni como integrantes del *deber-ser*.

Al mismo tiempo que las limitaciones de la ciencia, se han puesto en claro el significado positivo y la *indispensabilidad de la ciencia para la filosofía*.

En primer lugar, la ciencia, que en los nuevos siglos había llegado a ser metódica y críticamente pura –si bien sólo rara vez plenamente realizada por los investigadores–, aportó, mediante *el contraste* con la filosofía, la posibilidad de conocer y superar, por primera vez, la turbia mezcla de filosofía y ciencia.

El camino de la ciencia es ineludible para la filosofía, porque sólo el conocimiento de este camino impide que, dentro del filosofar, se siga manteniendo –y precisamente de un modo impulcro y subjetivo– el conocimiento real, que tiene su lugar en la investigación metódica más exacta.



Página 614. Jaspers fue médico y filósofo. En su concepción la filosofía es autónoma de la ciencia

Por el contrario, la claridad filosófica es ineludible para la vida y para la pureza de la ciencia más auténtica. Sin filosofía, la ciencia no se comprende a sí misma; y hasta los investigadores, aunque durante algún tiempo puedan proseguir la conquista de los conocimientos de los grandes pensadores, sin embargo, tan pronto quedan perplejos al faltarles la filosofía, abandonan, en general, la ciencia.

Ahora bien: si, por una parte, la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra, y si, por otra parte, no deben subsistir las turbias mezclas, la tarea actual consistirá en realizar la unidad de ambas después de la separación. El filosofar no puede ser opuesto al pensar científico ni idéntico a él.

E*n segundo lugar*, las ciencias que investigan y proporcionan, por tanto, conocimiento concluyente de objetos, nos conducen por sí solas ante el hecho de los fenómenos. Con ellas aprendo, en primer término, a saber claramente: "Así es". Al faltarle un conocimiento actual y directo de las ciencias, el filósofo queda sin un conocimiento claro del mundo, como ciego.

E*n tercer lugar*, debe el filosofar, que evidentemente no es fanatismo, sino búsqueda de la verdad, recoger en sí *la actitud o forma de pensar científica*. En la actitud científica es característico el sistemático discernimiento entre lo sabido concluyentemente –el saber con el saber del camino que a él lleva– y el saber con el saber de los límites de los sentidos en los cuales vale. La actitud científica es, además, la disposición del investigador para soportar toda crítica en su posi-

ción. Para el investigador la crítica es condición de vida. Ninguna duda será estéril si la usa como medio para probar su conocimiento. La experiencia de la crítica injustificada actúa fecundamente en todo investigador auténtico. Quien se sustrae a la crítica no desea propiamente saber. La pérdida de la actitud científica y de la forma de pensamiento es, al mismo tiempo, la pérdida de la veracidad del filosofar.

Todo actúa juntamente; la filosofía se liga a la ciencia. La filosofía abarca las ciencias de tal modo que su más propio sentido se hace realmente presente. Conviviendo con las ciencias, la filosofía rompe el dogmatismo (ese oscuro sucedáneo de la filosofía) que crece siempre en las ciencias. Pero se convierte, ante todo, en la garantía consciente de la cientificidad contra la hostilidad a la ciencia. Vivir filosóficamente es inseparable del carácter que la ciencia desea sin restricción.

Tomado de: JASPERS, K. *Filosofía de la existencia*. Planeta, Madrid; Agostini, Barcelona, 1993, pp. 16-20.

ARENDT

2. LA DIGNIDAD HUMANA CONTRA CUALQUIER TOTALITARISMO Y RACISMO

"He considerado mi ser judía como uno de los datos indiscutibles de mi vida, que nunca he deseado cambiar o repudiar ni siquiera durante mi infancia".

GAUS: *Su trabajo –entraremos más adelante en detalles– se ocupa en buena medida de conocer las condiciones bajo las que tiene lugar la acción política y el comportamiento político. ¿Aspira usted a una amplia influencia a través de sus obras, o cree que una influencia tal ya no es posible en nuestros días, o esta cuestión simplemente es accesoria para usted?*

ARENDT: Esto ya es otro tema. Si he de serle sincera, tendría que decir que cuando estoy trabajando no me importa la influencia que pueda tener.

GAUS: *¿Y cuando ha terminado?*

ARENDT: Bien, entonces he terminado. Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión.

GAUS: *Escribir le sirve, pues, para su propio avance en el conocimiento.*

ARENDT: Así es, dado que determinadas cosas quedan ya establecidas. Pongamos que alguien tuviera tan buena memoria como para conservar realmente todo lo que piensa; yo en tal caso dudo mucho que hubiese escrito nada, y es

que conozco mi propia vaguería. Para mí de lo que se trata es del proceso de pensamiento en sí mismo. Cuando consigo desarrollarlo, me doy personalmente por satisfecha del todo. Si además logro expresarlo adecuadamente en la escritura, mi satisfacción es doble. Pero me pregunta usted acerca del efecto que tenga mi trabajo. Si me permite la ironía, se trata de una típica cuestión masculina. Los hombres siempre quieren tener gran influencia; pero yo lo veo como algo más bien extrínseco. ¿Influir yo misma? No, yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa.

GAUS: *¿Escribe, redacta usted con facilidad?*

ARENDT: A veces sí, a veces no. Pero le diré en general que no escribo hasta que puedo como dictarme a mí misma.

GAUS: *Hasta que no lo tiene todo ya pensado.*

ARENDT: Si, sé exactamente lo que quiero escribir; antes de ello no escribo. Normalmente escribo un solo borrador. Y suele ir rápido, pues sólo depende de la velocidad a que mecanografío.

GAUS: *Su dedicación a la teoría política, a la acción y al comportamiento políticos ocupa hoy el centro de su trabajo. Por ello me parece particularmente interesante lo que he encontrado en su intercambio de cartas con el profesor israelí Scholem. Ahí se lee, si me permite citarla: "En mi juventud no me interesó ni la Historia ni la política". Señora Arendt, usted, como judía, emigró de Alemania en 1933. Tenía entonces veintiséis años. ¿Fueron estos acontecimientos la causa de su dedicación a la política, del fin de esa indiferencia suya hacia la política y la Historia?*

ARENDT: Sí, desde luego. En 1933 ya no era posible la indiferencia. Ni siquiera antes lo era ya.

GAUS: *¿También para usted, pues, había dejado de serlo ya antes?*

ARENDT: Sí, por supuesto. Yo leía la prensa con ansiedad, y tenía mis opiniones. No pertenecía a ningún partido, no había sentido tampoco necesidad de hacerlo. Pero desde 1931 estaba firmemente convencida de que los nazis se harían con el timón del país. Discutía todo el rato con otras personas sobre estos problemas, aunque no me impliqué sistemáticamente hasta emigrar.

GAUS: *Tengo entonces una pregunta adicional a lo que acaba de decir. Si desde 1931 estaba convencida de que no se podría evitar la llegada al poder de los nazis, ¿no le impulsó ello a hacer algo en contra, a entrar en un partido, por ejemplo? ¿O es que pensó que algo así carecía de sentido?*

ARENDT: Yo personalmente pensaba que no tenía sentido. Si hubiera pensado de otro modo –retrospectivamente es difícil decirlo–, quizá hubiera hecho algo. Pero pensaba que no había esperanza.

GAUS: *¿Hay en su recuerdo un determinado acontecimiento a partir del que pudiera datarse su giro hacia la política?*

ARENDT: Yo señalaría el 27 de febrero de 1933, el incendio del *Reichstag*, con las detenciones ilegales que lo siguieron esa misma noche; la llamada "custodia preventiva". Ya sabe, se llevaban a la gente a los sótanos de la Gestapo o a los campos de concentración. Lo que en ese momento se desencadenó fue monstruoso, y hoy queda con frecuencia ensombrecido por las cosas que vinieron después. Para mí supuso una conmoción inmediata, y desde ese momento me sentí responsable. Es decir, abandoné la idea de que se pudiera ser simple espectadora. Traté de ayudar en distintas cosas. Pero lo que inmediatamente después me sacó de Alemania –si es que he de hablar de ello; nunca lo he hecho, pues no tiene mayor importancia–...

GAUS: *Cuéntenos, por favor.*

ARENDT: Yo de todas formas me proponía emigrar. Enseguida pensé que los judíos no podían quedarse. Yo no tenía intención de ir de acá para allá por Alemania, como ciudadana de segunda clase, por así decir, en cualquier forma que ello fuera. Creía además que las cosas irían de mal en peor. Pero en todo caso, al final no me fui de Alemania de manera tan pacífica. Y debo decir que ello me produce una indudable satisfacción. Fui arrestada y tuve que abandonar el país de forma ilegal –enseguida le diré cómo–, lo cual me produjo una satisfacción inmediata. Pensé: "¡Al menos yo he hecho algo! ¡Al menos yo no soy inocente! ¡De mí nadie podrá decirlo!".

Ahora bien, fue la organización sionista la que me dio esta oportunidad. Yo tenía una estrecha amistad con algunos de sus líderes, sobre todo con el entonces Presidente Kurt Blumenfeld. Pero yo no era sionista; ni ellos trataban de convertirme tampoco. Es verdad que en cierto sentido estaba influida por ellos; me influyó en especial la crítica, la autocrítica que los sionistas difundieron en el pueblo judío. Estaba influida, impresionada por esto, pero políticamente no tenía nada que ver con el sionismo. Pero ahora, en 1933, Blumenfeld y otra persona, a quien usted no conoce, me buscaron y me dijeron: "Queremos hacer una recopilación de todas las expresiones antisemitas del nivel bajo. O sea, por ejemplo, expresiones de asociaciones profesionales, de todo tipo de profesiones, de todas las posibles revistas especializadas; en suma, todo eso que en el extranjero no se conoce". Hacer semejante recopilación caía en ese momento dentro de lo que se llamaba "propaganda del horror". Ningún sionista podía hacerlo, pues si era descubierto caía también toda la organización...

GAUS: *Naturalmente.*

Arendt: Está claro. Así que me preguntaron: "¿Quieres hacerlo tú". "Desde luego que sí", dije. Estaba realmente contenta. Primero, me parecía una idea muy inteligente, y en segundo lugar, tuve la impresión de que, después de todo sí que podía hacerse algo.

Gaus: *¿Y fue arrestada con motivo de este trabajo?*

Arendt: Sí, me descubrieron. Pero tuve muchísima suerte. Salí a los ocho días porque hice amistad con el comisario que me había arrestado. ¡Un tipo encantador! Acababa de ser ascendido de la policía criminal a la sección política, y no tenía ni idea. ¿Qué se suponía que debía él hacer allí? No paraba de decirme: "Aquí, normalmente, alguien se sienta ante mí, y yo compruebo los datos, y sé de qué va la cosa. Pero con usted, ¿qué hago yo con usted?".

Gaus: *¿Esto fue en Berlín?*

Arendt: Sí, esto fue en Berlín. Por desgracia yo tenía que mentirle; no podía descubrir a la organización. Le conté muchas historias fantásticas, y él no paraba de decirme: "Yo te metí aquí y yo te sacaré. ¡No te busques abogado! A los judíos no os queda ya dinero. ¡Ahórrate tu dinero!". Entretanto la organización sí que me había conseguido un abogado, a través de otros miembros, claro. Pero yo lo despedí. Y es que este hombre que me había detenido tenía una cara tan franca, tan decente; confié en él pensando que para mí era una baza mucho mejor que la de un abogado lleno de miedo..., seguro.

Gaus: *¿Y salió usted y pudo abandonar Alemania?*

Arendt: Salí, sí, pero tuve que cruzar ilegalmente la frontera, pues el expediente seguía naturalmente su curso.

Gaus: *En el intercambio de cartas que he mencionado antes, señora Arendt, usted rechazaba rotundamente, por superflua, cierta advertencia de Scholem acerca de que usted debiera tener siempre presente su pertenencia al pueblo judío. Y contestaba usted –cito de nuevo–: "Ser judía pertenece para mí a los datos incontrovertibles de mi vida, y en relación con tales facticidades nunca he querido cambiar nada" ni siquiera en la niñez. Me gustaría hacerle algunas preguntas a este respecto. Usted nació en 1906 en Hannover, hija de un ingeniero, y creció en Königsberg. En su recuerdo, ¿qué significaba para una niña de la Alemania de antes de la guerra proceder de una familia judía?*

Arendt: No podría contestar esta pregunta con verdad en términos generales. En lo que hace a mis recuerdos personales, yo no supe por mi familia que yo era judía. Mi madre era completamente irreligiosa.

Gaus: *¿Su padre murió pronto?*

Arendt: Mi padre murió pronto, en efecto. Toda la historia suena muy extraña. Mi abuelo era el presidente de la comunidad judía liberal y era concejal en

Königsberg. Yo procedo de una antigua familia judía de Königsberg. Y con todo, la palabra "judío" nunca se oyó en nuestra familia mientras yo fui niña. Me topé con ella por vez primera por los comentarios antisemitas de otros niños en la calle –no merece la pena contarlo–. Después de lo cual sí fui, digamos, "ilustrada".

GAUS: *¿Supuso para usted una conmoción?*

ARENDT: No.

GAUS: *¿Tuvo un sentimiento de "ahora soy alguien especial"?*

ARENDT: Eso sí, pero ésta es otra cuestión. Una conmoción no me supuso. Sólo pensé para mis adentros: "Así son las cosas". ¿Que si tuve el sentimiento de "ahora soy alguien especial? Sí, pero esto hoy no puedo descifrárselo más.

GAUS: *¿De qué modo se sintió especial?*

ARENDT: Creo, objetivamente, que estaba relacionado con el ser judía. Por ejemplo, de niña –algo mayorcita ya– yo sabía que tenía aspecto judío; mi aspecto era distinto. Y era muy consciente de ello. Pero no de un modo que me hiciera sentirme inferior; sencillamente, así eran las cosas. Además, mi madre, o mi hogar familiar, digámoslo así, era un tanto diferente de los habituales. Había muchas cosas especiales en él, también en comparación con los otros niños judíos e incluso con los de mi propia familia. De modo que, para la niña que yo era, resultaba difícil determinar en qué era especial.

GAUS: *Me gustaría que nos hiciera alguna aclaración acerca de lo que ha llamado "lo especial de su casa". Dice usted que su madre nunca creyó necesario explicarle que era usted judía, hasta que usted se topó con el antisemitismo de la calle. ¿Había perdido su madre la conciencia de ser judía, esa conciencia que usted reclamaba para sí en la carta a Scholem? Para ella, ¿este hecho no desempeñaba ya ningún papel? ¿Había conseguido asimilarse, o vivía al menos en la ilusión de que así era?*

ARENDT: Mi madre no era una persona muy teórica. No creo que se hiciera ninguna idea especial al respecto. Ella procedía del movimiento social demócrata, del círculo de la *Socialistiche Monatshefte*, como también mi padre, aunque él menos. Y para ella la cuestión de ser judía no desempeñaba ningún papel. Por supuesto que ella era judía. ¡Nunca me habría hecho bautizar! Y supongo que habría sellado mi boca en caso de descubrir que yo había negado que era judía. Tal cosa era sencillamente impensable, ni se planteaba. Pero naturalmente la cuestión misma se volvió más importante en los años veinte cuando yo era joven, de lo que lo fue para mi madre. Y cuando yo era adulta, también era ya más importante para mi madre de lo que lo había sido en toda su vida anterior. Pero esto se debió a las circunstancias externas.

Yo, por ejemplo, no creo haberme considerado nunca a mí misma como alemana, en el sentido de la pertenencia al pueblo alemán, no en el sentido de la ciudadanía –si es que se puede hacer esta distinción–. Recuerdo haber tenido discusiones sobre este tema en torno a 1930, por ejemplo con Jaspers. Él me decía: "¡Naturalmente que eres alemana!". Y yo le contestaba: "A la vista está que no lo soy". Pero esto no me importaba, no me hacía sentirme inferior, simplemente no.

Y volviendo a lo que era especial de mi casa, fíjese usted que todos los niños judíos tropezaban con el antisemitismo, que envenenaba el alma de muchos de ellos. La diferencia en nuestro caso era que mi madre mantuvo siempre la postura de que no había que humillarse, de que había que defenderse. Cuando, por ejemplo, alguno de mis profesores hacía comentarios antisemitas –generalmente no contra mí, sino contra otras compañeras judías, en particular judías del Este–, yo tenía instrucciones de levantarme de inmediato, abandonar la clase, irme a casa e informar exactamente de lo ocurrido. Mi madre entonces escribía una de sus muchas cartas, y para mí el asunto había concluido: un día sin colegio, lo cual era estupendo. Pero si los comentarios provenían de otros chicos, entonces no se me permitía informar en casa. Esto ya no procedía. De lo que venía de otros chicos tenía que defenderme yo sola. Con lo cual estas cosas nunca me resultaron un problema. Había normas de conducta que preservaban mi identidad, por así decir, y que la protegían, en casa estaba absolutamente protegida.

Tomado de: Arendt, H. *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós Editores, Madrid, 2005, pp. 19-29.

SARTRE

3. EL HOMBRE "ESTÁ CONDENADO EN TODO MOMENTO A INVENTAR AL HOMBRE"

> *"El hombre está condenado a ser libre [...] porque, una vez arrojado en el mundo, es responsable de todo lo que hace".*

El existencialismo se opone decididamente a cierto tipo de moral laica que quisiera suprimir a Dios con el menor gasto posible. Cuando hacia 1880 algunos profesores franceses trataron de constituir una moral laica, dijeron más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, nosotros la suprimimos; pero es necesario, sin embargo, para que haya una moral, una socie-

dad, un mundo vigilado, que ciertos valores se tomen en serio y se consideren como existentes *a priori*; es necesario que sea obligatorio *a priori* que sea uno, honrado, que no mienta, que no pegue a su mujer, que tenga hijos, etc., etc... Haremos por lo tanto un pequeño trabajo que permitirá demostrar que estos valores existen, a pesar de todo, inscritos en un cielo inteligible, aunque, por otra parte, Dios no exista. Dicho en otra forma –y es, según creo yo, la tendencia de todo lo que se llama en Francia radicalismo–, nada se cambiará aunque Dios no exista; encontraremos las mismas normas de honradez, de progreso, de humanismo, y habremos hecho de Dios una hipótesis superada que morirá tranquilamente y por sí misma.

El existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien *a priori*, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. Dostoiewsky escribe: "Si Dios no existiera todo estaría permitido". Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra, ante todo, excusas. Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable dè todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre.

Tomado de: Sartre, J.-P. *Existencialismo y humanismo*. Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 20-22.

4. EL HOMBRE ES RESPONSABLE DE AQUELLO QUE ES DE TODOS LOS HOMBRES

"Nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podemos suponer porque ella implica a la humanidad entera".

Hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo.

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero, ¿qué queremos decir con esto sino, que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. No lo que querrá ser. Porque lo que entendemos ordinariamente por querer es una decisión consciente, que para la mayoría de nosotros es posterior a lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Yo puedo querer adherirme a un partido, escribir un libro, casarme; todo esto no es más que la manifestación de una elección más original, más espontánea, que lo que se llama voluntad. Pero si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así, el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de

su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. Hay dos sentidos de la palabra subjetivismo y nuestros adversarios juegan con los dos sentidos. Subjetivismo, por una parte, quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo, y por otra, imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser ésto o aquéllo, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero, y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero –hecho más individual– casarme, tener hijos, aun si mi casamiento depende únicamente de mi situación o de mi pasión, o de mi deseo, con esto no me encamino yo solamente, sino que encamino a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre. Esto permite comprender lo que se oculta bajo palabras un tanto grandilocuentes como angustia, desamparo, desesperación. Como verán ustedes, es sumamente sencillo. Ante todo, ¿qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad.

Tomado de: SARTRE, J. -P. *Op. cit.*, pp. 15-18.

5. ¿PARA QUÉ SIRVEN LOS FILÓSOFOS?

> *"Filósofo es el hombre que se despierta y habla, y el hombre tiene en sí, silenciosamente, las paradojas de la filosofía, porque para ser en verdad hombre, es necesario ser un poco más y un poco menos que hombre".*

Los maniqueos que chocan en la acción se entienden mejor entre ellos que con el filósofo: hay entre ellos complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extraño en esta reyerta fraternal. Aunque jamás haya traicionado, se siente, en su manera de ser fiel, que podría traicionar; no toma parte como los otros, falta a su asentimiento algo de macizo y de carnal... no es completamente un ser real.

Esta diferencia existe. Pero, ¿es verdaderamente la del filósofo y del hombre? Está antes en el hombre mismo la diferencia del que comprende y del que elige, y todo hombre, desde este punto de vista, está dividido como el filósofo. Hay mucho de convención en la imagen del hombre de acción que se le opone al filósofo: el hombre de acción no es totalmente de una pieza. El odio es una virtud del retrasado. Obedecer a ojos cerrados es el comienzo del pánico, y elegir contra lo que se comprende es el comienzo del escepticismo. Hay que ser capaz de retroceder para ser capaz de un empeño verdadero, que es siempre, también, un empeño en la verdad. El mismo autor que escribió un día que toda acción es maniquea, entrado poco después en la acción, respondía tranquilamente a una periodista que se lo recordaba: "Toda acción es maniquea, pero no es necesario pensar en ello". Nadie es maniqueo ante sí mismo. Es un aire que tienen los hombres de acción vistos desde afuera, y que ellos guardan raramente en sus memorias. Si el filósofo deja oír desde ahora algo de lo que el gran hombre dice a solas, salva la verdad para todos, la salva, incluso, para el hombre de acción que tiene necesidad de ella; no hay un conductor de pueblos que haya aceptado jamás decir que él se desinteresa de la verdad. Más tarde, qué digo, mañana, el hombre de acción rehabilitará al filósofo. En cuanto a los hombres simplemente hombres, que no son profesionales de la acción, están aún verdaderamente más lejos de clasificar a los otros en buenos y en malvados, siempre que ellos hablen de lo que han visto y juzguen de cerca, y se los halla, cuando se intenta, asombrosamente sensibles a la ironía filosófica, como si su silencio y su reserva se reconocieran en ella, porque, por una vez, la palabra sirve aquí para libertar.

La claudicación del filósofo es su virtud. La ironía verdadera no es una coartada, es una tarea, y es el desprendimiento del filósofo quien le asigna un cierto género de acción entre los hombres. Porque vivimos en una de esas situaciones que Hegel llamaba diplomáticas, en la que cada iniciativa corre el riesgo de ser desviada de su sentido, se cree a veces servir a la filosofía vedándole problemas de la época, y se honraba recientemente a Descartes por no haber tomado partido entre Galileo y el Santo Oficio. El filósofo, se decía, no debe preferir uno de los dogmatismos rivales. Se ocupa del ser absoluto, más allá del objeto del físico y de la imaginación del teólogo. Esto es olvidar que negándose a hablar, Descartes se niega también a hacer valer y existir ese orden filosófico en el que se le coloca. Callando, no supera los dos errores, los abandona luchando, los alienta y, en particular, al vencedor del momento. Callarse no es lo mismo que decir por qué no se quiere optar. Si Descartes lo hubiera hecho, no habría podido dejar de establecer el derecho relativo de Galileo contra el Santo Oficio, aunque fuera para subordinar finalmente la física a la ontología. La filosofía y el ser absoluto no están por encima de los errores rivales que se oponen en el siglo: ellos no tienen jamás la misma manera de ser errores, y la filosofía, que es la verdad integral, tiene la obligación de decir lo que puede integrar de ella. Para que hubiera un día un estado del mundo en que fuera posible un pensamiento libre del espíritu científico como de la imaginación, no bastaba pasarlos por alto en silencio, era necesario hablar contra, en el caso particular, contra la imaginación. El pensamiento físico llevaba, en el caso de Galileo, los intereses de la verdad. El absoluto filosófico no reside en ninguna parte, jamás está, pues, en otra parte; está defendiéndose en cada acontecimiento. Alain decía a sus alumnos: "La verdad es momentánea, para nosotros, hombres, que tenemos la vista corta. Ella es de una situación, de un instante; es preciso verla, decirla, hacerla en ese momento, no antes ni después, en ridículas máximas; no para muchas veces, pues nada es muchas veces". La diferencia, dicho esto, no está entre el hombre y el filósofo: ambos piensan la verdad en el acontecimiento, están juntos contra el infatuado que piensa por principios, y contra el quebrantado que vive sin verdad.

Al final de una reflexión que lo sustrae primero, pero para hacerle experimentar mejor los lazos de la verdad que lo atan al mundo y a la historia, el filósofo halla, no el abismo del sí mismo o del saber absoluto, sino la imagen renovada del mundo, y a sí propio implantado en ella, entre los otros. Su dialéctica o su ambigüedad no es una manera de poner en palabras lo que cada hombre sabe bien: el valor de los momentos en los que, en efecto, su vida se renueva continuándose, se reaprehende y se comprende yendo más allá, donde su mundo privado deviene mundo común. Estos misterios están en cada uno

como en él. ¿Qué dice de las relaciones del alma y el cuerpo, sino lo que de ellas saben todos los hombres, que hacen marchar al unísono su alma y su cuerpo, su bien y su mal? Qué enseña de la muerte sino que está oculta en la vida, como el cuerpo en el alma, y es este conocimiento el que hace, decía Montaigne: "Morir un campesino y pueblos enteros tan invariablemente como un filósofo". El filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser completamente hombre, debe ser un poco más y un poco menos que hombre.

Tomado de: MERLEAU- PONTY, M. *Elogio de la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1957, pp. 47-50.

MARCEL

6. PROBLEMA Y METAPROBLEMA

Las páginas que siguen constituyen los lineamientos de la relación presentada por Gabriel Marcel a la Sociedad de Estudios filosóficos de Marsella el 21 de enero de 1933, sobre sus posiciones y aproximaciones del Misterio ontológico.

El análisis llevó a Marcel a concluir que el problema del ser es un problema que se extiende a sus mismos datos, en cuanto pone en discusión al mismo que pregunta y de este modo "se niega (o trasciende) como problema y se transforma en misterio". La ciencia enfrenta problemas; la metafísica va al encuentro del metaproblema, cuya solución es el misterio que nos envuelve".

A – Si consideramos la posición actual del pensamiento filosófico tal como se traduce en el seno de una conciencia que se esfuerza por profundizar sus propias exigencias, parece que podemos formular las observaciones siguientes:

1. Los términos tradicionales con los cuales algunos intentan aun hoy día enunciar el problema del ser despiertan comúnmente una desconfianza difícilmente superable, cuyo origen reside no tanto en una adhesión, explícita o no, a ciertas tesis kantianas o simplemente idealistas cuanto en una impregnación del espíritu por los resultados de la crítica bergsoniana que se constata en aquellos mismos que no podrían alistarse al bergsonismo como metafísica.

2. Por otra parte, la abstención pura y simple frente al problema del ser que caracteriza a gran número de doctrinas filosóficas contemporáneas es una actitud insostenible en último término; en efecto, o bien dicha actitud se reduce a una especie de "suspense" que no puede justificarse seriamente y que ha de atribuirse a la pereza o a la timidez, o bien –y éste es generalmente el caso–

se reduce por lo menos indirectamente a una negación más o menos explícita del ser que encubre una negativa rotunda frente a las exigencias de un ser cuya esencia concreta es el hallarse *comprometido* de todos modos y, por consiguiente, el tener que vérselas con un destino al que no solamente hay que resignarse, sino que hay que hacer propio y en cierto modo recrear por dentro. Esta negación del ser no podría ser en realidad la constatación de una ausencia, de una falta, es necesariamente fruto de la voluntad y por consiguiente puede también ser rechazada.

B – Por otra parte, conviene hacer notar que yo, que me estoy preguntando acerca del ser, no sé de buenas a primeras ni *si* yo soy ni *a fortiori* lo que soy, ni siquiera claramente qué significa la pregunta ¿qué soy?, que, por otra parte, me obsesiona. Vemos, pues, aquí cómo el problema del ser desborda incluso sus propios *datos* y penetra en el mismo interior del sujeto que lo plantea. Por el mero hecho se niega (o se trasciende) como problema y se convierte en misterio.

C – Entre un problema y un misterio, en efecto, parece haber la diferencia de que un problema es algo con lo que me enfrento, algo que se halla por entero ante mí, y que por lo mismo puedo cercar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que no puede concebirse, sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras para un problema cabe cierta técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición cualquier técnica concebible. Sin duda, siempre resulta posible (lógica y psicológicamente) degradar un misterio para convertirlo en problema, pero tal procedimiento es esencialmente vicioso y su origen habría que buscarlo tal vez en una especie de corrupción de la inteligencia. Lo que los filósofos han llamado el problema del mal constituye un ejemplo particularmente aleccionador de esta degradación.

D – Por el mero hecho de ser propio de la esencia del misterio el ser reconocido o el poder serlo, puede también ser desconocido y negado activamente, entonces queda reducido a algo de lo que "he oído hablar", pero que rechazo como propio sólo "para otros", y eso en virtud de una ilusión de la que ésos "otros" son víctimas y que yo, por mi parte, pretendo haber calado de parte a parte.

Debe evitarse con cuidado cualquier confusión entre el misterio y lo incognoscible: lo incognoscible no es, en efecto, más que un límite de lo problemático que no puede ser actualizado sin contradicción. El reconocimiento del misterio es, por el contrario, un acto esencialmente positivo del espíritu, el acto positivo por excelencia y en función del cual quizás se defina rigurosamente cualquier positividad. Todo parece ocurrir aquí como si yo disfrutara de una intuición que poseo sin saber inmediatamente que la poseo, una intuición que no podría ser, propiamente hablando, *para sí*, pero que no se aprehende a

sí misma sino a través de los modos de experiencia sobre los cuales se refleja y que ella misma ilumina mediante esta misma reflexión. La actitud metafísica esencial consistiría entonces en una reflexión sobre esta reflexión, en una reflexión a la segunda potencia, por la cual el pensamiento *tiende* a la recuperación de una intuición que se pierde, por el contrario, en cierto modo, en la proporción en que se ejerce.

El recogimiento, cuya posibilidad efectiva puede ser considerada como el índice ontológico más revelador de que disponemos, constituye el medio real en cuyo seno esta recuperación es susceptible de realización.

E – El "problema del ser" no será, pues, sino la traducción en un lenguaje inadecuado de un misterio que sólo puede ser dado a un ser capaz de recogimiento, a un ser cuya característica central consiste acaso en no coincidir pura y simplemente con su vida. Hallamos la prueba o confirmación de esta no coincidencia en el hecho de que evalúo mi vida de modo más o menos explícito, de que está en mi poder no sólo el condenarla con un veredicto abstracto, sino también el poner un término efectivo, si no ya a esta vida considerada en sus últimas reconditeces, sí por lo menos a la expresión finita y material a la que *soy libre de creer* que esta vida se reduce. El hecho de que el suicidio sea posible constituye, en este sentido, un punto de contacto esencial para cualquier pensamiento metafísico auténtico. No solamente el suicidio: la desesperación *bajo todas sus formas*, la traición *bajo todos sus aspectos*, en la medida en que se presentan como negaciones efectivas del ser, en que el alma que desespera se encierra a sí misma en la seguridad misteriosa y central en que nos ha parecido encontrar el principio de toda positividad.

F – No basta decir que vivimos en un mundo en el que la traición es posible *en cualquier instante, en cualquier grado, bajo todas las formas*; diríase que la misma estructura de nuestro mundo nos la encarece, si es que no nos la impone. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede ser considerado, desde cierto punto de vista, como una incitación perpetua a la negación, a la defección absoluta. Podría, además, añadirse que el espacio y el tiempo, como modos conjurados de ausencia al abandonarnos a nosotros mismos tienden a precipitarnos en la indigente espontaneidad del gozar. Pero, al mismo tiempo, y correlativamente, parece ser propio de la desesperación, de la traición, de la misma muerte, el poder ser rechazadas, negadas; si la palabra trascendencia tiene un sentido, designa precisamente esta negación: más exactamente, esta superación (*Uberwindung*, más bien que *Aufhebung*). Pues la esencia del mundo es quizá traición o, más exactamente, no hay en el mundo cosa alguna de la que podamos estar seguros que su prestigio resistiría a los asaltos de una reflexión crítica intrépida.

G – Si ello es así, las derivaciones concretas del misterio ontológico deberán buscarse no ya en el registro del pensamiento lógico cuya objetivación plantea un problema previo, sino más bien en la elucidación de ciertos datos propiamente espirituales, tales como la fidelidad, la esperanza, el amor, en los que el hombre se nos muestra enfrentado con la tentación de la negación, del repliegue sobre sí mismo, del endurecimiento interior, sin que el metafísico como tal sea capaz de decidir si el principio de esas tentaciones reside en la misma naturaleza considerada en sus características intrínsecas e invariables o bien en una corrupción de esta misma naturaleza, sobrevenida como consecuencia de una catástrofe que habría dado origen a la historia en vez de injertarse en ella.

Quizás, en el plano ontológico, la fidelidad es lo que más importa. Ésta es, en efecto, el reconocimiento no ya teórico o verbal, sino efectivo, de un permanente ontológico, de un algo que perdura y con relación a lo cual nosotros también duramos; de un permanente que implica o exige una historia, por oposición a la permanencia inerte o formal de algo puramente *vigente*, de una ley. Es la perpetuación de un testimonio que a cada momento podría ser obliterado o negado. Es una atestación no sólo perpetuada, sino creadora, y tanto más creadora cuanto que el valor ontológico de lo que atestigua es más eminente.

H – Una ontología orientada de ese modo se halla evidentemente abierta en la dirección de una revelación, que ella no sabría, por otra parte ni exigir, ni presuponer, ni integrar, ni siquiera, absolutamente hablando, comprender, pero cuya aceptación puede en cierto modo preparar. Es posible, a decir verdad, que esta ontología no pueda desarrollarse *de hecho*, sino sobre un terreno previamente preparado por la revelación. Pero si se reflexiona no hay nada ahí que deba sorprender ni *a fortiori* escandalizar; el crecimiento de una metafísica no puede producirse sino en el seno de cierta situación que la suscita; ahora bien, la existencia del dato cristiano constituye un factor esencial de esta situación que es la nuestra. Es conveniente, sin duda alguna, renunciar de una vez para siempre a la idea ingenuamente racionalista de un sistema de afirmación valedero para el pensamiento en general, para la conciencia, *sea cual fuere*. Dicho pensamiento es el sujeto del conocimiento científico, un sujeto que es una idea y nada más que una idea. Mientras que el orden ontológico sólo puede ser reconocido personalmente por la totalidad de un ser comprometido en un drama que es su propio drama, aunque desbordándolo infinitamente en todo sentido –un ser al que ha sido impartido el singular poder de afirmarse o de negarse, según que afirme el ser y se abra a él o que lo niegue y, por el mero hecho, se cierre; pues en este dilema es donde reside la misma esencia de su libertad.

Tomado de: MARCEL, G. *Diario metafísico*. Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 144-149.

Capítulo XXXI

HANS GEORG GADAMER Y LA TEORÍA DE LA HERMENÉUTICA

√ Intérpretes profesionales son los biblistas y los juristas, los críticos literarios y los epigrafistas. Pero no todos interpretamos cuando escuchamos un discurso o leemos una página de un libro. Y entonces: ¿qué significa interpretar un texto? ¿Cuándo podemos estar tranquilos sobre la exactitud de nuestra interpretación?

Los problemas de una teoría de la hermenéutica → § 1.1

La teoría de la hermenéutica o de la interpretación desea responder a estos interrogantes. Actualmente esta teoría tiene como texto clásico la obra *Verdad y método* (1960) del filósofo alemán Hans Georg Gadamer.

√ Nos enfrentamos a un texto con muchas expectativas o pre-juicios (*Vor-urteile*) que constituyen nuestra *Vor-verständnis* o pre-comprensión.

Con base en nuestra pre-compresión damos una primera interpretación al texto; esta primera interpretación del texto es nuestra conjetura sobre el mensaje o contenido del texto, acerca de lo que el texto dice; el intérprete somete su interpretación al examen del texto y del contexto (contexto es cualquier información relevante, apta para confirmar o no la interpretación propuesta) y si este control muestra que hay una oposición entre nuestra interpretación y el trozo del texto o del contexto, entonces se debe proponer otro esbozo de sentido, otra interpretación que también debe someterse al examen del texto y del contexto. Si también esta segunda interpretación resultara inadecuada, se hará una tercera. Y así sucesivamente, en línea teórica hasta el infinito, aunque de hecho nos detengamos en aquella interpretación que, de vez en cuando, aparezca como satisfactoria.

Interpretaciones y controles de estas interpretaciones sobre el texto y el contexto → § 1.2-6

En síntesis, este es el círculo hermenéutico, el movimiento del "comprender" el procedimiento de cualquier actividad interpretativa nuestra.

√ El producto no es el productor. El autor de un texto es un elemento ocasional. En efecto, una vez salido a la luz, un texto vive una vida autónoma: produce sus *efectos*. Así, por ejemplo, de una teoría científica, con el tiempo, se verán las consecuencias, los errores, las aplicaciones, las evoluciones, las interpretaciones.

Historia de los efectos
→ § II.1-2

Es claro que la historia de los efectos de un texto determina casi siempre con más plenitud su significado. De esto resulta que quien interpreta un texto a distancia temporal del nacimiento del mismo, tiene mayores posibilidades de comprender más plenamente su sentido.

√ Los prejuicios que forman la precomprensión del intérprete son fruto de la elaboración del pasado; ideas e ideales nos llegan por tradición. Respecto de la *tradición*, Gadamer:

a) Rechaza la actitud romántica, formada por la fe en la autoridad.

b) Sostiene que la propuesta ilustrada de querer examinar cada y cualquier prejuicio a la luz de la razón, es una pretensión justa.

c) Afirma que de esta pretensión surge necesariamente el rechazo indiscriminado a todo y cualquier prejuicio, a la autoridad y a la tradición, y esto porque prejuicios autorizados y prejuicios tradicionales pueden resultar adecuados y productivos para el conocimiento: no se pide la fecha del nacimiento de la verdad.

Los ilustrados se equivocaron, pero los románticos no tienen la razón
→ § III.1-4

d) Por consiguiente, el rechazo ilustrado de la tradición resulta un prejuicio inadecuado.

I. *Estructura de la hermenéutica*

1. Origen y objeto de la hermenéutica

La hermenéutica (o teoría de la interpretación), ligada al ámbito de la interpretación de textos sagrados por una parte, y al de la crítica textual por otra, tiene una larga historia. Sin ni siquiera mencionar los elementos que aparecen ya en la antigüedad clásica, pasando por alto también una rápida alusión a la concepción medieval de los diversos "sentidos" de un texto sagrado, digamos que la hermenéutica brota de las controversias teológicas que surgen de la Reforma y sucesivamente se desarrolla tanto en el campo de la teología como en el de los filólogos, los historiadores, los juristas, permanentemente enfrentados a cuestiones de interpretación: ¿qué significa este texto sagrado? ¿Cuál fue la intención del autor

logrado? ¿Qué quiere decir ésta o aquella inscripción? ¿Es acertada o desacertada la interpretación usual de éste o aquel trozo? ¿Cómo interpretar ésta o aquella norma jurídica? ¿Cuándo podemos estar seguros del acierto o desacierto de una determinada interpretación? ¿Puede darse una interpretación definitiva de un texto o, por el contrario, la tarea hermenéutica es infinita? Estos son algunos de los *interrogantes técnicos* a los que debe responder la teoría hermenéutica.

En el romanticismo, F. Schlegel y F. Schleiermacher se propusieron dar a la hermenéutica un puesto de importancia dentro de la filosofía. Luego, W. Dilthey buscó colocar a la hermenéutica en la base de todo el edificio de las "ciencias del espíritu".

Dilthey, a decir verdad, concibió la hermenéutica no sólo como el conjunto de cuestiones técnicas, es decir, metodológicas, sino como una perspectiva de *naturaleza filosófica* para situar en la base de la *conciencia histórica* y de la *historicidad* del hombre.

Sin embargo, fue Heidegger quien comprendió el *estatuto filosófico* de las concepciones de Dilthey, en el sentido de que comprendió la hermenéutica, el "comprender" no tanto como un instrumento a disposición del hombre, sino como una *estructura constitutiva del Dasein, como una dimensión intrínseca del hombre*. El hombre crece sobre sí mismo, es un haz de experiencias que nace del fondo de los precedentes y los reinterpreta.

2. ¿Qué es el "círculo hermenéutico"?

Hans Georg Gadamer (1900-2002), –alumno de Heidegger, profesor en Leipzig, luego en Frankfurt y finalmente en Heidelberg– refinado y agudo intérprete, especialmente de la filosofía antigua, pero igualmente de Hegel y de los historicistas, publicó en 1960 una obra considerada ya como clásica para la teoría de la hermenéutica, llamada *Verdad y método*, en la que tanto las cuestiones técnicas como las perspectiva filosóficas de la hermenéutica se funden en un todo coherente.

Gadamer parte de la *descripción* que Martin Heidegger, en *Ser y tiempo*, hace del círculo hermenéutico: "El círculo no debe ser degradado a la condición de círculo vitiosus y tampoco hay que considerarlo un inconveniente que no se deja eliminar. En él se esconde una posibilidad positiva del conocer más original, posibilidad que se aferra de manera genuina sólo si la interpretación ha comprendido que su tarea primordial, permanente y última, es la de no dejarse imponer nunca predis-

posición, prevención, o preconocimiento por el azar o por las opiniones comunes, sino de hacerlas surgir de las cosas mismas, garantizándose así la cientificidad del propio tema" [Textos 1].

3. El procedimiento hermenéutico como acto interpretativo y su esquema fundamental

Esta descripción, comenta Gadamer, es extremadamente concisa del círculo hermenéutico. No obstante, por ella se entrevé ya con claridad el esquema fundamental del procedimiento hermenéutico, es decir, del acto interpretativo. Existen textos dotados de sentido que, a su vez, hablan de cosas; el intérprete se acerca a los textos con la mente semejante a una *tabula rasa* pero con su "precom-

Círculo hermenéutico. El intérprete es un individuo que en el curso de su vida ha asimilado (del lenguaje ordinario, de las lecturas, de coloquios, de la escucha de los demás, de los maestros, etc.), un patrimonio cultural, quizá reelaborándolo aquí y allá. Este patrimonio es lo que Gadamer llama *Vor-verständnis* o precomprensión; entendida como tejido de ideas, presuposiciones, teorías, mitos, etc. Tejido, pues de *Vor-urteile* o prejuicios (que han de entenderse sin la connotación peyorativa que le dieron los ilustrados).

Ahora bien, el intérprete se coloca delante del texto con su precomprensión y "con base en el sentido más inmediato que el texto le proporciona, esboza preliminarmente un significado del todo", es decir, plantea una primera interpretación.

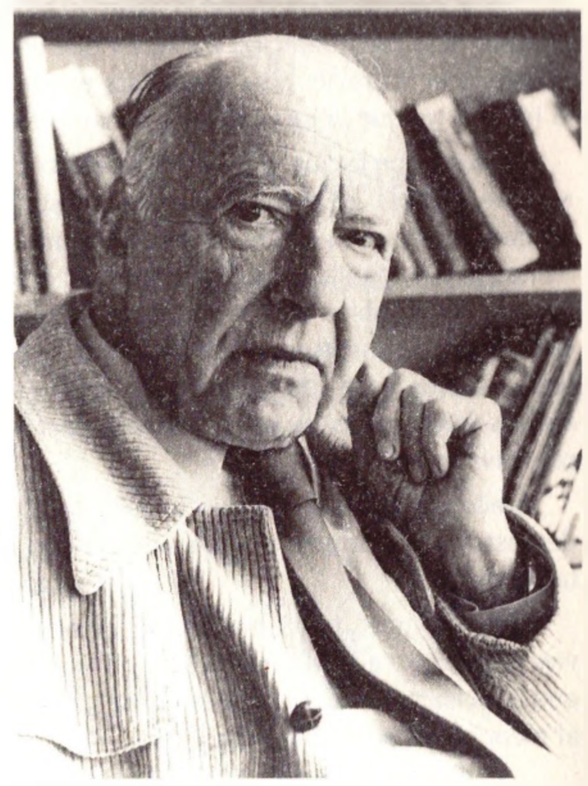
Este primer planteamiento puede ser revisado si no encuentra confirmación en el texto o en el contexto, si choca contra cualquier trozo del texto o del contexto. En efecto, "quien se propone comprender, se expone a los errores derivados de las pre-suposiciones que no hallan confirmación en el objeto". Si esto es cuanto sucede, será necesario proponer otro proyecto de sentido que, a su vez, deberá ser vigilado en referencia al texto y al contexto. Y así sucesivamente, ya que la tarea hermenéutica es una tarea posible e ilimitada.

Tarea permanente de la comprensión es la elaboración y articulación de proyectos correctos, adecuados, que como proyectos son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación con el objeto [...]. "¿Qué cosa contradice a las presuposiciones inadecuadas, sino es el hecho de que, desarrollándose, ellas se revelan inconsistentes?".

El procedimiento que acaba de ser descrito es exactamente, el círculo hermenéutico: la comprensión de un texto se realiza proponiendo hipótesis sobre lo que dice el texto, acerca de su significado o su mensaje; hipótesis que han de examinarse sobre el texto o el contexto; y si nuestra interpretación choca con el texto o con el contexto, si es contradicha por algún trozo del texto o del contexto, debemos procurarnos otra; y así sucesivamente, en línea teórica hasta el infinito, aunque en la práctica nos detengamos, de vez en cuando, en aquella interpretación que aparezca adecuada, de acuerdo con los hechos conocidos.

prensión" (*Vor-verständnis*) es decir, con sus propios "prejuicios" (*Vor-urteile*), sus presuposiciones, sus expectativas; dado *tal* texto, la *precomprensión* del intérprete, éste esboza un significado preliminar de tal texto, y tal esbozo se tiene precisamente porque el texto es leído por el intérprete con ciertas expectativas determinadas que derivan de su precomprensión.

El sucesivo trabajo hermenéutico consiste en la elaboración de este proyecto inicial "que viene continuamente revisado con base en lo que resulte de una ulterior profundización del texto".



Hans Georg Gadamer su libro *Verdad y método* es un texto clásico de la teoría de la hermenéutica

4. La interpretación como tarea posible, pero interminable

El intérprete no es una *tabula rasa*. Él se acerca al texto con su *Vor-verständnis*, es decir, con su precomprensión, o sea, con sus prejuicios o *Vor-urteile*.

Con base en su *memoria* cultural (lenguaje, teorías, mitos, etc.), el intérprete esboza una primera interpretación del texto (que puede ser digámoslo de una vez, un texto en sentido estricto –antiguo o actual– pero también un discurso pronunciado, un manifiesto, etc.); el intérprete dice: "Este texto significa esto o aquello, tiene éste o aquél significado".

Sin embargo, este primer esbozo de interpretación puede ser más o menos adecuado, justo o equivocado. Y ¿cómo haremos para estar seguros de la adecuación o no de este primer esbozo de interpretación que hicimos? Pues bien, responde Gadamer, el sucesivo análisis del texto (es decir, del texto y el contexto) es el que nos dirá si ese esbozo interpretativo es o no correcto, corresponde o no a lo que dice el texto. Y si esta primera interpretación se muestra contraria al texto,

si "choca" contra él, entonces, el interprete elaborará un *segundo proyecto con sentido*, es decir, una interpretación posterior que someterá a examen teniendo presente el texto y el contexto, para ver si ésta puede resultar adecuada o no. Y así hasta el infinito, ya que la tarea del hermeneuta es posible e infinita.

Cada interpretación, en efecto, se efectúa a la luz de lo que se sabe; y lo que se sabe, cambia: en el transcurso de la historia, cambian las perspectivas (o conjeturas o prejuicios) desde las cuales se mira un texto; crece el conocimiento del "contexto". Aumenta el conocimiento del hombre, de la naturaleza del lenguaje. Por eso, los cambios más o menos notables que suceden en nuestra precomprensión, pueden constituir, según los casos, otras tantas ocasiones de relectura del texto, nuevos haces de luz arrojados sobre él mismo, en pocas palabras, *nuevas hipótesis interpretativas que han de someterse a prueba*. Esto indica por qué la tarea interpretativa es infinita.

Infinita por la razón de que una interpretación que parecía adecuada, puede demostrarse incorrecta porque siempre son posibles nuevas y mejores interpretaciones.

Posible, porque, de vez en cuando, de acuerdo con la época histórica en la que vive el intérprete y con base en cuanto él sabe, no se excluyen interpretaciones que, precisamente para aquella época y por lo que la época sabe, son mejores o al menos más adecuadas que otras.

5. Estructura y función de los pre-juicios y de la precomprensión del intérprete

El intérprete no aborda el texto como una *tabula rasa*; por el contrario, la mente del intérprete es más bien una *tabula plena*, llena de prejuicios, es decir, de expectativas, ideas, etc. Y el intérprete se acerca al texto con esta *Vor-verständnis*. Y lo que siempre atrae la atención del intérprete es un "choque" entre un trozo de su precomprensión y el texto: ya sea que el texto no presente ningún sentido, o que su sentido contraste irremediablemente con nuestra expectativa".

Son estos "*choques*", dice Gadamer, los que obligan a la hermenéutica a darse cuenta de los propios prejuicios y a poner en movimiento la cadena de las interpretaciones cada vez más adecuadas. En efecto, "quien se propone comprender se expone a los errores que derivan de las presuposiciones que no encuentran confirmación en el objeto". Por consiguiente, "la comprensión de todo lo que se

tiene que comprender, consiste en la elaboración de este proyecto preliminar que, obviamente, es continuamente revisado con base en lo que resulta de la última profundización del texto". [Textos 2]

WAHRHEIT

UND

METHODE

Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik

von

HANS-GEORG GADAMER



1960

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Frontispicio de la edición original (1960) de la obra de Gadamer, *Verdad y método*.

6. La "alteridad" del texto

En la realización del proyecto inicial y en su progresiva elaboración, surge la *alteridad del texto*.

Descubrimos lo que el texto dice, llegamos a reconocer la diversidad de nuestra mentalidad o quizá la *distancia* de nuestra cultura, sólo a partir de aquellas "donaciones de sentido" que construimos a través de nuestra precomprensión y que corregimos y descartamos bajo la presión del texto. Por eso, escribe Gadamer: "Quien desea comprender un texto debe dejarse decir algo por él. Por eso una conciencia hermenéuticamente educada deber ser preliminarmente sensible a la alteridad del texto. Tal sensibilidad no presupone ni una objetiva "neutralidad" ni un olvido de sí, sino que implica una precisa toma de conciencia de las propias presuposiciones y de los propios prejuicios".

En esencia, las presuposiciones o los prejuicios del intérprete no deben amordazar al texto, no deben silenciarlo. El intérprete ha de ser sensible a la alteridad del texto: el texto no es *un pretexto* para que hable sólo el intérprete.

El intérprete debe hablar para escuchar al texto; debe proponer un "sentido" después de otro, un "sentido" mejor y más adecuado que el otro, para que el texto aparezca cada vez más en su alteridad, por aquello que él es.

II. *Interpretación e "historia de los efectos"*

1. Valor hermenéutico de la historia de los efectos de un texto

No es raro que nosotros, ante ciertas interpretaciones de un texto, sobre todo si ha sido objeto de muchas y diversas interpretaciones durante varios siglos digamos que el autor no habría pensado decir lo que estas interpretaciones encuentran en el texto.

Historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*). Este es un concepto fundamental en la teoría hermenéutica propuesto por Gadamer. Él escribe: "Una hermenéutica adecuada debería sacar a la luz la realidad de la historia aun en el comprender mismo". Una obra de arte, una novela, una teoría científica tienen su "fortuna", producen sus efectos, impiden algunas direcciones de investigación, desarrollan otras, se mezclan con otras tradiciones, etc.

Esto nos permite entender que un objeto que ha de interpretarse no se nos da en su inmediatez, sino que lo abordamos a la luz de la *historia de los efectos*. La *Ilíada* y la *Odisea* son obras investigadas al interior de los desarrollos de la "cuestión homérica", es decir, al interior de interpretaciones y discusiones ya imprescindibles en la investigación sobre Homero.

"*Por sus frutos los conoceréis*": esta es una idea que vale también para la teoría de la interpretación. En esto estriba la dificultad por la que es muy difícil hablar de una novela recién publicada o de un reciente movimiento artístico; mientras que sabemos mucho más del "Barroco" y comprendemos –a la luz de la historia de sus efectos– *El origen de las especies* de Darwin, mucho mejor que Darwin mismo.

Gadamer mismo: "La conciencia histórica debe tomar conciencia del hecho de que en la pretendida inmediatez con la que ella se pone ante la obra o el dato histórico, actúa siempre, si bien de modo inconsciente y por lo mismo no controlado, esta estructura de la historia de los efectos. Cuando nosotros, desde la distancia histórica que caracteriza y determina en su conjunto nuestra situación hermenéutica, nos esforzamos por comprender una determinada manifestación histórica, estamos siempre sometidos a los efectos de la *Wirkungsgeschichte*". Por consiguiente: la distancia temporal que separa al interprete de la obra o del dato histórico que ha de interpretar, no es en efecto, un impedimento para la comprensión de la obra o del hecho histórico, sino que *puede* ofrecer, en cambio, instrumentos para una mejor interpretación.

Lo mismo que pasa con una obra de arte o una teoría científica, ocurre con la persona: no se puede juzgar a una persona, no se entiende a una persona por una primera impresión, se necesita tiempo, se debe considerar las acciones de esa persona en las diversas circunstancias, se debe observar sus comportamientos y prestar atención a sus palabras; examinar el modo como encara los problemas y busca solucionarlos, cómo reflexiona sobre las situaciones etc.; y sólo entonces se podrá decir algo acerca de tal persona y no de modo definitivo.

Decimos esto como para disminuir el valor de tales interpretaciones: ellas sobrepasan lo que quiso decir el autor y por lo tanto carecen de valor.

Pero, entonces, Gadamer nos presenta el hecho de que el autor de un texto es "un elemento ocasional". El autor no es su producto; y, una vez elaborado, un texto lleva una vida autónoma. Así, por ejemplo, él tiene efectos sobre la historia posterior que el autor no podía prever ni imaginar. Estas consecuencias del texto entran en simbiosis con otros productos culturales.

La historia de los efectos de un texto, determina cada vez más plenamente el sentido de un texto. Y el intérprete relee el texto también bajo la luz de la historia de los efectos.

Un científico no se da cuenta de las consecuencias de la teoría que ha creado; porque no puede verlas, porque faltan trozos de saber que le permitirían sacar dichas consecuencias; no ve el desarrollo histórico de su teoría. Sin embargo, un historiador de la ciencia, situado a relativa distancia temporal del descubrimiento de la teoría, ve más y mejor que el creador mismo de la teoría. Advierte cosas que éste ni siquiera soñaba haber puesto en ella. Y el historiador considera mejor la teoría porque la mira a la luz de la historia de los efectos de la teoría misma. Lo que hemos dicho de una teoría científica vale igualmente para cualquier obra humana, para cualquier texto.

2. Eficacia de la distancia temporal para la comprensión de un texto

Todo lo anterior nos permite comprender que la distancia temporal no es un impedimento para la comprensión de un texto: *entre más nos alejamos cronológicamente de un texto, más debemos acercarnos al mismo con una mejor comprensión*, dado que *crecen los conocimientos que nos hacen capaces de descartar interpretaciones erróneas o menos adecuadas y de sustituirlas por interpretaciones nuevas y más justas.*

Esto no quiere decir que una interpretación sea válida por la razón de ser más reciente. *No se pide la fecha de nacimiento de la verdad.* Lo que se quiere decir es que una interpretación es válida hasta cuando aparezca una mejor y que el crecimiento del saber comporta, de vez en cuando, la eliminación de los soportes que hacían válida una interpretación y con ellos la urgencia de formular y probar otra (que ya había sido propuesta en el pasado y había sido descartada en ese tiempo por motivos que se consideraban entonces, quizá válidos).


Gadamer mientras imparte una lección.

Por consiguiente, en toda comprensión está siempre presente, sépase o no, la "historia de los efectos" (*Wirkungsgeschichte*). Una obra produce efectos, tiene consecuencias que su autor no previó, pero que determinan la situación hermenéutica al interior de la cual el intérprete analiza la obra.

Los efectos de la obra que se interpreta están dentro de las condiciones de interpretación de la misma obra.

Por lo tanto, lo comprendemos mejor cuando nos damos cuenta de qué difícil o problemático es interpretar obras contemporáneas o al menos movimientos artísticos contemporáneos, por ejemplo: no han tenido todavía su historia, no se conocen sus consecuencias y la trama más o menos fecunda con otros eventos de la cultura. La interpretación de una obra es menos simple cuando no conocemos la historia de sus efectos. [Textos 3]

III. *"Prejuicios", "razón" y "tradición"*

1. Los "ídola" de Bacon como "prejuicios"

Gadamer es el filósofo de los "prejuicios", es decir, de las ideas que configuran una tradición o una cultura. Para Gadamer "prejuicio" no tiene significado peyorativo; equivale a "idea", "conjetura", "presupuesto". Los que hoy llamamos "juicios" mañana serán "prejuicios" y los prejuicios de ayer pueden ser los juicios de mañana. Por eso, él dice: "*Los prejuicios del individuo son constitutivos de la realidad histórica más de lo que puedan ser los juicios*".

Gadamer afirma que fue Bacon el que sometió a análisis los prejuicios (*idola*) que aprisionan nuestra mente. Gadamer no valora mucho a Bacon como *metodólogo*. "Las propuestas hechas por él desilusionan".

Más bien, Gadamer percibe el trabajo de Bacon en el hecho "de haber investigado de manera global los prejuicios que aprisionan al espíritu humano y los desvían del verdadero conocimiento de las cosas; de haber realizado una metódica autopurificación de la mente, que representa más una *disciplina* (en el sentido latino) que una metodología en sentido estricto".

En resumen, Gadamer es de la opinión que el análisis efectuado por Bacon de los *idola* es válido.

Pero para Gadamer tal análisis es válido precisamente por motivos opuestos a los que eran válidos para Bacon.

Bacon, una vez que los había descubierto poniéndolos en evidencia, afirmaba que era necesario *purgare* de *idola* la mente; mientras que Gadamer sostiene que, una vez que se es consciente de nuestros *idola*, debemos probarlos sin descanso y eventualmente también eliminarlos, pero para *reemplazarlos por otros mejores*.

2. La superación de todos los prejuicios propugnada por los ilustrados es un típico "prejuicio"

Resulta interesante ver cómo Gadamer muestra que "sólo en el período de la Ilustración el concepto de prejuicio adquirió una connotación negativa que ahora está habitualmente unida al mismo". Los ilustrados distinguieron entre prejuicios "debidos a la consideración por la autoridad" y prejuicios "debidos a la precipitación". Que la autoridad es fuente de prejuicios, es una "idea conforme al principio de la Ilustración, como es formulada aún en Kant: ten el valor de utilizar tu propio intelecto".

Gadamer señala que "la superación de todos los prejuicios, que es una especie de precepto general de la Ilustración, aparece como un prejuicio cuya revisión depende de la posibilidad de un conocimiento adecuado de la finitud que constituye no sólo nuestra esencia de hombres, sino también nuestra conciencia histórica".

En resumen, la Ilustración afirma la contraposición *entre fe en la autoridad y uso de la propia razón*. Ciertamente, dice Gadamer, "en la medida en la que el valor de la autoridad toma el puesto de nuestro juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios". Sin embargo, y esto es importante, "con esto no se excluye que

ella (la autoridad) puede ser igualmente una fuente de verdad y esto es lo que la *Ilustración* ha desconocido con su indiscriminada difamación de la autoridad".

3. El concepto romántico de "tradición"

Contra la posición de la Ilustración está la concepción de tradición que tienen los Románticos. "Hay –escribe Gadamer– una forma de autoridad que fue defendida particularmente por el romanticismo: la de la tradición. Lo que es consagrado por la historia y por el uso es proporcionado por una autoridad que ha llegado a ser ya universal y nuestra finitud histórica es definida precisamente por el hecho de que también la autoridad de lo que nos ha sido transmitido, y no sólo lo que podamos reconocer como válido racionalmente, ejerce un influjo sobre nuestras acciones y comportamientos [...]. El romanticismo considera la tradición en oposición a la libertad de la razón y ve en ella un dato análogo al de la naturaleza. Y ya sea que luego quiera negarla con la revolución, o que quiera conservarla, la tradición le parece lo exactamente opuesto a la libre determinación, porque su validez no tiene necesidad de alguna motivación racional, sino que nos determina de modo generalizado y no problemático".

En resumen, esta es la posición romántica respecto de la tradición. Y ante tal concepción, Gadamer señala acertadamente que "la crítica romántica contra la Ilustración no puede ciertamente valer como ejemplo del hecho de que la tradición se impone de modo incuestionable y obvio, sin que lo que en ella es transmitido sea afectado por la duda o la crítica. Tiene, en cambio, el sentido de una autorreflexión crítica que aquí por vez primera vuelve a la verdad de la tradición y busca renovarla, lo cual puede llamarse tradicionalismo".

4. Relación estructural entre "razón" y "tradición"

En conclusión: contra los ilustrados, Gadamer hace valer los *eventuales derechos de la tradición*; contra los románticos, hace valer *la fuerza de la tradición de la razón*.

Por eso, Gadamer no ve entre *tradición* y *razón* la absoluta oposición reclamada de muchas partes. "Aunque resulte problemática la deliberada restauración de tradiciones o la creación deliberada de tradiciones nuevas, la fe romántica en las "tradiciones arraigadas", ante las cuales la razón debe callarse, está igualmente cargada de prejuicios y es profundamente ilustrada". En verdad, la tradición es

siempre un momento de la libertad y de la historia misma. Aun, la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla naturalmente en virtud de la fuerza de persistencia de lo que una vez se efectuó, sino que tiene necesidad de ser aceptada, adoptada y cultivada. Ella es esencialmente conservación, esa que actúa junto y dentro de todo cambio histórico. Pero la conservación es un acto de la razón, ciertamente uno caracterizado por no ser llamativo. Por eso, la renovación, el proyecto de lo nuevo parece el único modo en que actúa la razón. Sin embargo, esto es sólo una apariencia. Incluso, cuando la vida se modifica de modo borrascoso, como en las épocas de revolución, en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva del pasado mucho más de cuanto alguien pueda imaginarse y se une a lo nuevo adquiriendo una renovada validez. En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menos de cuanto lo son la subversión y la renovación. Así, tanto la crítica ilustrada como la rehabilitación romántica no captan la verdad de su esencia histórica". [Textos 4]

GADAMER

1. QUÉ ES EL "CÍRCULO HERMENÉUTICO"

Interpretamos un texto a la luz de nuestros prejuicios, y si una interpretación nuestra choca con el texto, debemos buscar sustituirla por otra interpretación más adecuada. La tarea hermenéutica es una tarea posible e infinita.

Por ello volveremos ahora a la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico, con el fin de hacer fecundo para nuestro propósito el nuevo y fundamental significado que gana aquí la estructura circular: "El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma".

Lo que dice aquí Heidegger no es realmente una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que más bien describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva. La re-flexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo. La descripción como tal será evidente para cualquier intérprete que sepa lo que hace. Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada "a la cosa misma" (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una "buena" decisión inicial, sino verdaderamente "la tarea primera, constante y última". Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante reproyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse "en las cosas", tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas, sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose? La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.

Esta exigencia fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo. Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos –o en el caso de las lenguas extranjeras aquel que se nos haya hecho familiar a través de autores o de un ejercicio más o menos cotidiano–. Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor. Naturalmente, el problema es cómo puede satisfacerse esta exigencia general. Concretamente en el ámbito de la teoría del significado hay que contar como factor de resistencia con el carácter inconsciente de los propios hábitos lingüísticos. ¿Cómo es posible hacerse cargo de las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el del texto?

En general podrá decirse que ya la experiencia del choque con un texto –bien porque en principio no da sentido, bien porque su sentido no concuerda con nuestras propias expectativas– es lo que nos hace detenernos y atender a la posibilidad de una diferencia en el uso del lenguaje. Es una presuposición general que todo el que habla la misma lengua emplea las palabras en el sentido que a uno le es familiar; esta presuposición sólo se vuelve dudosa en determinados casos concretos. Y lo mismo ocurre en el caso de las lenguas extranjeras:

en general uno supone que las conoce en su uso más o menos generalizado, y tiende a presuponer la constancia de este uso cuando se acerca a un texto cualquiera.

Y lo que afirmamos respecto a las opiniones previas contenidas en el hábito lingüístico vale también para las opiniones de contenido con las que nos acercamos a los textos y que constituyen nuestra precomprensión de los mismos. También aquí se plantea el problema de cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas. No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas. Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien, en conversación, por carta, a través de un libro o por cualquier otro canal, se encuentra por principio bajo la presuposición opuesta de que aquélla es su opinión y no la mía, y que se trata de que yo tome conocimiento de la misma pero no necesariamente de que la comparta. Sin embargo, esta presuposición no representa una condición que facilite la comprensión, sino más bien una nueva dificultad, ya que las opiniones previas que determinan mi comprensión pueden continuar completamente inadvertidas. Y si motivan malentendidos, ¿cómo sería posible llegar siquiera a percibir éstos en relación con un texto que no está capacitado para responder ni objetar? ¿Cómo puede protegerse a un texto previamente respecto a los malentendidos?

Sin embargo, examinándolo más de cerca, tampoco las opiniones pueden ser entendidas de una manera enteramente arbitraria. Igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro. Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. Claro que las opiniones son posibilidades variadas y cambiantes (en comparación con la univocidad de un lenguaje o de un vocabulario), pero dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquéllo a lo que un lector puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso también operan unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada

en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

Heidegger ofrece una descripción fenomenológica completamente correcta cuando descubre en el presunto "leer lo que pone" la preestructura de la comprensión [...]. Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando requiere que el tema científico se "asegure" en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación.

En consecuencia, no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición.

Tomado de: Gadamer, H. G. *Verdad y método* I. Sígueme, Salamanca, 2003[10], pp. 332-336.

2. "PREJUICIO" NO SIGNIFICA EN ABSOLUTO JUICIO FALSO

Gadamer rehabilita el concepto de "prejuicio" (Vor-urteil). *Fue la Ilustración la que desacreditó el concepto de "prejuicio". La crítica ilustrada a la religión unió al concepto de prejuicio el significado de "juicio infundado".*

Gadamer revalora este concepto, entendiéndolo como las ideas que constituyen nuestra Vor-verständnis, *es decir, nuestra precomprensión, que constantemente se someten a la prueba de la experiencia.*

En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva. Para el que participa en el proceso judicial un prejuicio de este tipo representa evidentemente una reducción de sus posibilidades. Por eso en francés "préjudice", igual que "praejudicium", significa también simplemente perjuicio, desventaja, daño. Sin embargo, esta negatividad es sólo secundaria, es la consecuencia negativa de una validez positiva, el valor prejudicial de una predecisión, igual que el de cualquier precedente.

"Prejuicio" no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente. La vecindad con el "praejudicium" latino es suficientemente operante como para que pueda haber en la palabra, junto al matiz negativo, también un matiz positivo. Existen "préjugés légitimes". Esto está ahora muy le-jos de nuestro actual sentimiento lingüístico. La palabra alemana para prejuicio, (*Vorurteil*), –igual que el francés *préjuge*, pero quizás aún más pregnantemente– parece haberse restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de "juicio no fundamentado". Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es "un juicio sin fundamento". Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente.

Tomado de: GADAMER, H. G. *Op. cit.*, pp. 337-338

3. LA IDEA DE LA "HISTORIA DE LOS EFECTOS"

Según el principio de la Wirkungsgeschichte *una hermenéutica adecuada debe ser consciente de que el mismo comprender tiene una historia. Hay una historia de la investigación sobre un asunto histórico o una obra que se nos transmitió y sobre su fortuna y sus efectos: se trata, precisamente, de la historia de los efectos* (Wirkungsgeschichte). *Historia de los efectos que "es siempre indispensable cuando se desea sacar a plena luz el significado auténtico de una obra o de un hecho histórico [...]" La distancia temporal del intérprete de la obra que se ha de interpretar no es, de este modo, un obstáculo para la comprensión de la obra misma.*

Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, apren-

derá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría *"historia efectual"*. Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.

El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o a las obras trasmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia (lo que implica también a la historia de la investigación); esto es considerado, generalmente, como una mera extensión del planteamiento histórico que, desde el *Raffael* de Hermann Grimm hasta Gundolf y más allá de él, ha dado como fruto toda una serie de valiosas perspectivas históricas. En este sentido la historia efectual no es nada nuevo. Sí es nueva, en cambio, la exigencia de un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto; esta exigencia, que no se dirige tanto a la investigación como a la conciencia metódica de la misma, es consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica.

Por supuesto que no es una exigencia hermenéutica en el sentido tradicional del concepto de hermenéutica; pues no quiere decir que la investigación tenga que desarrollar un planteamiento de historia efectual paralelo al planteamiento directo de la comprensión de la obra. Se trata más bien de una exigencia teórica. La conciencia histórica tiene que hacerse consciente de que en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada. Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad.

En la aparente ingenuidad de nuestra comprensión, en la que nos guiamos por el patrón de la comprensibilidad, lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales. El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de

ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión. En esto el objetivismo histórico se parece a la estadística, que es tan formidable medio propagandístico porque deja hablar al lenguaje de los hechos y aparenta así una objetividad que en realidad depende de la legitimidad de su planteamiento.

No se exige, por lo tanto, un desarrollo de la historia efectual como nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. Esto nos es conocido a través de la historia de las ciencias, en la que aparecen demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas. Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica, aunque por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que se pueda satisfacer plenamente. La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotrasparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y más adelante veremos que opera ya en la *obtención de la pregunta correcta*.

La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia. El concepto de la situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la

gencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel "sustancia", porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad muestra la sustancialidad que la determina.

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual. El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.

Tomado de: GADAMER, H. G. *Op. cit.*, pp. 370-373.

4. TEORÍA DE LA TRADICIÓN

"Tanto la crítica ilustrada a la tradición como su rehabilitación romántica, no captan la verdad de la esencia histórica". Se equivocan los románticos cuando sacralizan la tradición; se equivocan los ilustrados cuando la desacreditan. Cada uno de nosotros está ya dentro de los "prejuicios" (ideas e ideales) de la propia tradición, prejuicios que serán aceptados o rechazados y que, de todos modos, pasan cada día por el examen de la experiencia. No se pide la fecha de nacimiento de la "verdad".

Para esto se puede rehacer la crítica romántica de la Ilustración. Existe una forma de autoridad que ha sido particularmente defendida por el

Romanticismo: la de la tradición. Lo que ha sido consagrado por la historia y por el uso es abastecido por una autoridad que ya se ha vuelto universal y nuestra limitación histórica es definida precisamente por el hecho de que incluso la autoridad de lo que se nos ha transmitido, y no sólo lo que podemos razonablemente reconocer como válido, ejerce siempre un influjo sobre nuestras acciones y comportamientos. Toda educación se basa en esto; y aunque en el caso de la educación el "tutor" con la madurez de la alcanzada mayor edad, pierda su función, y la autoridad del educador deje el puesto al juicio y a la decisión del individuo, éste llegar a la madurez no significa de ningún modo que el hombre se convierta en dueño de sí mismo en el sentido de llegar a ser libre de toda tradición y de todo ligamen con el pasado. La realidad de las costumbres, por ejemplo, tiene una validez, en gran medida ligada a la transmisión y a la tradición. Las costumbres son aceptadas libremente, pero no son producidas ni fundadas en su validez mediante una decisión libre. Por el contrario, con el término tradición indicamos precisamente el fundamento de su validez. En efecto, al Romanticismo le debemos esta corrección de la orientación ilustrada, por lo cual a más de la motivación racional también la tradición tiene un cierto derecho y determina en gran medida nuestras posiciones y nuestros comportamientos. Y la superioridad de la ética antigua sobre filosofía moral moderna se caracteriza incluso por el hecho de que ella funda precisamente sobre la base de lo imprescindible de la tradición el paso de la ética a la "política", el arte de hacer buenas leyes. La Ilustración moderna, en cambio, tiene en este sentido una posición abstracta y revolucionaria.

El concepto de tradición, sin embargo, se ha vuelto no menos ambiguo del de autoridad, y por las mismas razones, puesto que es la abstracta oposición al principio ilustrado que determina el modo romántico de entender positivamente la tradición. El Romanticismo piensa la tradición en oposición a la libertad de la razón y ve allí algo parecido a la naturaleza. Y aunque se la quiera negar con la revolución, sea que se la quiera conservar, la tradición le aparece como el abstracto opuesto de la libre autodeterminación, porque su validez no necesita de ninguna motivación racional, pero nos determina de manera compacta y no problemática. Sin embargo, la crítica romántica contra la Ilustración ciertamente no puede valer como un ejemplo del hecho de que la tradición se impone de manera indiscutida y obvia, sin que lo que en ella se transmite sea golpeado por la duda y por la crítica. Tiene, en cambio, si al caso, el sentido de una autorreflexión crítica, que aquí por primera vez vuelve a la verdad de la tradición y trata de renovarla, y que se puede llamar tradicionalismo.

A mí me parece, sin embargo, que entre tradición y razón no exista un semejante absoluto contraste. Por más que sea problemática la deliberada restauración de tradiciones o la creación deliberada de tradiciones nuevas, igualmente llena de prejuicios y, en la sustancia, profundamente ilustrada es la fe romántica en las "tradiciones radicadas" ante las cuales la razón debería sólo callar. En verdad, la tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma. Incluso la más auténtica y sólida de las tradiciones no se desarrolla naturalmente en virtud de la fuerza de persistencia de lo que una vez se verificó, pero necesita ser aceptada, ser adoptada y cultivada. Ella es esencialmente conservación, aquella misma conservación que está en obra junto y dentro de todo cambio histórico. Pero la conservación es un acto de la razón, claro que un acto caracterizado por el hecho de no ser de buen porte. Por eso la renovación, el proyecto de lo nuevo parece el único modo de obrar de la razón. Pero es sólo una apariencia. Incluso en donde la vida se modifica de manera borrascosa, como en las épocas de revolución, en el pretendido cambio de todas las cosas se conserva del pasado mucho más de lo que uno se pueda imaginar, y se une firmemente a lo nuevo adquiriendo una renovada validez. En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menos de cuanto lo sean el trastorno y la renovación. Por esto ya sea la crítica ilustrada a la tradición o su rehabilitación romántica no tocan la verdad de su esencia histórica.

Así somos llevados a preguntarnos si en las ciencias del espíritu no tengan que ser precisamente reconocidos fundamentalmente, los derechos de la tradición. La búsqueda de las ciencias del espíritu no puede pensar nuestra relación de ser históricos con el pasado en términos de una sencillísima oposición. En todo caso, nuestra relación con el pasado, en el que continuamente estamos empeñados, no está definido ante todo por la exigencia de un desapego y de una liberación de lo que ha transmitido. Nosotros, en cambio, estamos constantemente dentro de las tradiciones, y esto no es una actitud objetivante que se coloque delante de lo que tales tradiciones dicen como algo distinto de nosotros, de extraños, en cambio, algo que ya siempre sentimos como nuestro, un modelo positivo o negativo, un reconocerse en el cual el sucesivo juicio histórico no verá un conocimiento, sino un libre apropiarse de la tradición.

Tomado de: Gadamer, H. H. *Verdad y método*.

CAPÍTULO XXXII

DESARROLLOS RECIENTES DE LA TEORÍA DE LA HERMENÉUTICA

I. *Emilio Betti y la hermenéutica como metodología general de las ciencias del espíritu*

√ Emilio Betti (1890-1968) fundador –en la Universidad de Roma en 1955– del Instituto de teoría de la interpretación, es recordado como autor de una monumental obra de teoría hermenéutica: *Teoría general de la interpretación* (1955).

El intérprete debe reconocer un mensaje presente en el objeto → § 1-2

Existe todo un mundo para interpretar y entender: gestos, acciones, proyectos y huellas y testimonios de ideas, ideales y sus realizaciones. Ahora bien, para Betti la tarea del intérprete es la de conocer y re-construir el mensaje, las intenciones, el sentido; sintéticamente, por ejemplo: el pensamiento que se encuentra en este testamento o en aquella lápida en un gesto o en un manifiesto o en una página de un diario.

√ Betti acusa a algunos teóricos de la hermenéutica –como Heidegger, Gadamer y Bultmann– de no tener suficientemente presente los derechos del objeto. Estos, en opinión de Betti, imponen el sentido al objeto (un papiro, un gesto, un hallazgo arqueológico, etc.), antes de extraer el sentido que se encuentra en el objeto.

El sentido no se impone al texto sino que es extraído del mismo → § 3-4

Una cosa –dice Betti– es una *donación de sentido* (*Sinngebung*) y otra muy diferente es una *interpretación* (*Auslegung*) del sentido encarnado en el objeto.

Sensus non est inferendus, sed efferendus: el sentido no se impone, sino que se extrae.

√ Con el propósito de describir una hermenéutica que garantice los derechos del objeto, Betti propone cuatros cánones del procedimiento hermenéutico:

Cuatro reglas para una buena interpretación → § 5

1) Canon de la *autonomía*: "El sentido debe ser el que se encuentra en el dato y se extrae del mismo y no un sentido que le es conferido desde el exterior.

2) Canon de la *totalidad*: las partes del texto se iluminan con el sentido de todo el texto y el texto en su conjunto se comprende en la continua confrontación con sus partes.

3) Canon de la *actualidad del entender*: la actitud del intérprete no debe ser "pasivamente receptivo, sino activamente reconstructivo": esto quiere decir que sería absurdo si la subjetividad del intérprete (y sus prejuicios, sus expectativas) se suprimieran: lo importante es que no se impongan arbitrariamente sobre el objeto.

4) Canon de la *adecuación del entender*: el intérprete debe estar congenialmente dispuesto respecto del objeto que ha de interpretar, al preciso nivel espiritual para una adecuada comprensión.

1. Vida y obra

Emilio Betti nació en Camerino el 20 de agosto de 1890. Se doctoró primero en leyes en 1911 y luego en letras clásicas en 1913. Fue docente independiente en 1915, enseñó en la Universidad de Camerino y luego en Macerata, Mesina, Parma, Florencia, Milán y finalmente desde 1947, en Roma.

A comienzos de 1960, fue profesor de *ius romanum* en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma.

Betti dictó cursos en diversas Universidades extranjeras. Fundó, en 1955, el Instituto de teoría de la interpretación, en la Facultad de jurisprudencia de la Universidad de Roma.

Sus publicaciones jurídicas son muy numerosas y se refieren a los campos más diversos: derecho romano, derecho procesal, derecho civil y comercial, además historia y política internacional.

Es monumental su obra en el campo de la hermenéutica *Teoría general de la interpretación*, aparecida en 1955.

En 1960 Gadamer publicó *Verdad y método*. Dos años después, en 1962, Betti publicó el ensayo *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (*La hermenéutica como metodología universal de las ciencias del espíritu*) para hacer conocer en

Alemania las líneas fundamentales de su *Teoría general de la interpretación* que, en su publicación, pasó casi desapercibida entre los intelectuales alemanes, fue traducida al alemán en 1967.

Emilio Betti murió el 11 de agosto de 1968.

2. Interpretar es entender

"Nada agrada tanto al hombre como el entenderse con sus semejantes. Ningún llamamiento dirigido a su inteligencia es tan cautivador como el que le viene de huellas humanas desaparecidas que vuelven a la luz y le hablan. Donde quiera que nos encontremos ante formas sensibles mediante las cuales otro espíritu habla a nuestro espíritu, allí se pone en movimiento nuestra actividad interpretativa para comprender el sentido que tengan aquellas formas. Todos, desde la ágil palabra hablada hasta el árido documento y el mudo hallazgo arqueológico, de la escritura a la clave y al símbolo artístico, de la declaración al comportamiento personal, de la expresión del rostro al estilo del porte y del carácter, todo lo que nos llega del espíritu *del otro*, dirige un llamamiento a nuestra sensibilidad y a nuestra inteligencia para ser comprendido". Esto escribió Betti en *La hermenéutica como método general de las ciencias del espíritu*.

Existe, pues, el mundo del espíritu objetivo, es decir, de hechos y eventos humanos, gestos, acciones, pensamientos, proyectos y huellas y, testimonios de ideas, de ideales, de realizaciones. Todo este mundo humano es para interpretar.

La interpretación, escribe Betti, es "un procedimiento cuyo objetivo y su resultado adecuado es un *entender*". El intérprete deberá reconocer en las objetivaciones del espíritu "el pensamiento creativo que lo anima"; deberá *re*-conocer y *re*-construir un sentido, evocar de nuevo la intuición que se nos revela en ella; haciendo esto, él realiza una *inversión* del proceso creativo: "Una inversión por la cual el intérprete en su *iter* hermenéutico debe recorrer otra vez, en sentido retrospectivo, el *iter* genético en su interioridad".

En resumen: "La diferencia crucial entre el proceso interpretativo y otro proceso cognoscitivo en el que se encuentran cara a cara un objeto y un sujeto, consiste en que en la interpretación el objeto es constituido por objetivaciones del espíritu; le corresponde al intérprete la tarea de *re*-conocer *y re*-construir el mensaje, las intenciones manifestadas en esas objetivaciones; es un proceso de interiorización en el cual el contenido de estas formas es transpuesto en una 'otra' objetividad diferente".

3. La distinción entre "interpretación del sentido" y "donación de sentido"

Precisada de esta manera la tarea de la interpretación, conviene decir inmediatamente que Betti es un crítico de los desarrollos de la teoría de la hermenéutica como aparece en Heidegger, Gadamer y Bultmann.

Ciertamente, también para Betti el intérprete "no ha de ser pasivamente receptivo sino activamente reconstructivo"; sin embargo, Betti está convencido de que "en el acentuar esto se ha ido [...] demasiado lejos". Heidegger, Gadamer y Bultmann han ido demasiado lejos en cuanto, en opinión de Betti, ellos pondrían el sentido del objeto no en el objeto mismo, sino más bien en la precomprensión del sujeto. Betti anota: la precomprensión es "fórmula ambigua en cierto sentido" y "Heidegger es maestro de la sutileza y de la expresión hermética".

La hermenéutica, como metodología general de las ciencias del espíritu, lleva el siguiente subtítulo: *Ein Beitrag zum Unterschied zwischen Auslegung und Sinngebung* (*Contribución a la diferencia entre interpretación y donación de sentido*). Ahora bien, la hermenéutica existencial de Heidegger, Gadamer y Bultmann, dando excesivo peso a la precomprensión, lleva a una "donación de sentido" (Sinngebung); pero, en lo que se debe centrar es en el reencuentro del sentido que ya está en una inscripción, una lápida, un testamento, es decir, se debe ofrecer una interpretación (*Auslegung*) del objeto.

Lo que Betti estima es la *objetividad de la interpretación*. Y la fórmula feliz que sintetiza este propósito central de su obra entera es esta: *sensus non est inferendus, sed efferendus*. [Textos 1]

4. Una hermenéutica que garantiza los derechos del objeto

Lo dicho equivale a afirmar que en el acto interpretativo el significado no se introduce ni se le impone subrepticiamente al objeto; tal significado es extraído del objeto. La hermenéutica de Heidegger y de Gadamer, sostiene Betti, es una teoría de inspiración kantiana centrada sobre las estructuras trascendentales del sujeto; la hermenéutica de Betti, por su parte, se coloca en un plan de realismo que quiere garantizar los derechos del objeto. Betti acepta la distinción hecha por los idealistas entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu y con Dilthey afirma que, a diferencia de las ciencias del espíritu, el objeto de las ciencias de la naturaleza es "un objeto esencialmente distinto de nosotros".

En todo caso, Betti es de la opinión que "es indispensable rechazar la consecuencia apresurada que se saca, es decir, que sea imposible mantener una clara distinción entre el sujeto cognoscente y su objeto o que la objetividad de los hechos históricos sea un fantasma, es decir, "la ilusión de un modo de pensar objetivante que tiene su razón de ser sólo en las ciencias de la naturaleza, pero no en la ciencia histórica". La última expresión del trozo la toma Betti de *Historia y escatología* de Rudolf Bultmann.

5. Los cuatros cánones del procedimiento hermenéutico

En el proceso interpretativo deben seguirse cuatro cánones. En opinión de Betti, dos de ellos se refieren al objeto que ha de interpretarse y los otros dos al sujeto de la interpretación.

1) El primer canon es el de la *autonomía* hermenéutica del objeto y dice que el objeto que ha de interpretarse es un producto del espíritu de un hombre y por ende hay en él una "intención formativa ya desde el acto de su génesis"; y este sentido que le es inmanente es el que debe buscar el intérprete, respetando su alteridad, su autonomía hermenéutica. *Sensus non est inferendus, sed efferendus*, dice Betti, el cual, en la *Teoría general de la interpretación*, escribe: "El sentido ha de ser el que se encuentra en el dato y que se extrae de él y no un sentido que se le transfiere desde afuera".

2) El segundo canon, siempre relacionado con el objeto que ha de interpretarse, es el que Betti llama de la *totalidad* y coherencia de la consideración hermenéutica. De este criterio, recuerda Betti en *La hermenéutica como metodología general de las ciencias del espíritu*, fue bien consciente el jurista Celso y en el período romántico Schleiermacher. Este canon explicita "la relación recíproca y la coherencia presente entre las diversas partes constitutivas del discurso –como en general se comunica el pensamiento– y la referencia común al todo del que ellas forman parte [...]. El canon de la totalidad, en palabras más simples, afirma que las partes de un texto son iluminadas por el sentido de todo el texto y que el texto, en su conjunto, es comprendido en la continua confrontación de sus partes y en el continuo examen de éstas.

3) Betti pasa del objeto al sujeto en el tercer canon que él llama *canon de la actualidad del entender*. Tal canon nos muestra cómo Betti es consciente –así como lo son Bultmann y Gadamer– del hecho de que en el proceso interpretativo, el intérprete no puede, en efecto, despojarse de su subjetividad; más aún, el sujeto

va a la comprensión del objeto partiendo de su propia experiencia", "transponiendo" el objeto de interpretación "en el círculo del propio horizonte espiritual". En síntesis, la actitud del intérprete no deber ser "pasivamente receptiva, sino activamente reconstructiva". Luego: "La pretensión de que el intérprete deba suprimir la propia subjetividad es por lo menos absurda: lo que ha de hacer callar es únicamente los propios deseos personales en cuento a los resultados [...]. Pero, el entender presupone la mayor vitalidad del sujeto y el máximo desenvolvimiento posible de su individualidad".

4) El cuarto canon es el de la correspondencia del significado o consonancia hermenéutica o, si se quiere, de la *adecuación del entender*. Betti escribe: "Si es verdad que sólo el espíritu habla al espíritu, también es verdad que sólo un espíritu del mismo nivel y congenialmente dispuesto, encuentra el camino para andar con el espíritu que le habla y está en condiciones de comprenderlo de manera adecuada". Betti sostiene que al intérprete no le es suficiente un interés así sea muy intenso de comprender el objeto; le es necesaria sobre todo "una apertura espiritual" que le permita "colocarse en la perspectiva adecuada, más favorable para el descubrimiento y la comprensión". Betti habla más explícitamente de una disposición de ánimo, ya sea moral o teórica, "que se puede definir negativamente como humildad y abnegación de sí, como se manifiestan en una sincera y decidida superación de los propios prejuicios [...]; y que puede ser definida positivamente como amplitud de puntos de vista y riqueza de intereses; capacidad para asumir una actitud congenial, animada por un sentimiento de estrecha afinidad con el objeto.

II. Paul Ricoeur: *la falibilidad humana y el conflicto de las interpretaciones*

√ Paul Ricoeur (1913-2005) –uno de los más conocidos filósofos franceses– describe (en 1991) sus raíces filosóficas de este modo: "Si reflexiono, dando un paso atrás de medio siglo [...] entre las influencias que reconozco que recibí, estoy agradecido por haber sido solicitado desde el principio, por fuerzas contrarias y opuestas fidelidades: de una parte, Gabriel Marcel, al cual agrego Emmanuel Mounier, de otra, Edmund Husserl". Es decir, Ricoeur se formó en contacto con las ideas del existencialismo, el personalismo y la fenomenología.

Sus obras importantes son: *La filosofía de la voluntad* (parte primera: *Lo voluntario y lo involuntario*, 1950; parte segunda; *Finitud y culpa*, 1960, en dos volúmenes: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*). *El conflicto de las interpretaciones* es de 1969 y en 1975 apareció *La metáfora viva*.

Entre existencialismo, personalismo y fenomenología → § 1

√ En *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur centra su atención sobre la relación recíproca entre voluntario e involuntario, sobre la configuración de esta relación sobre la triple dimensión de decidir, actuar y consentir. En resumen, necesidades, emociones, hábitos, presionan sobre la voluntad que responde mediante la elección, el esfuerzo y el consentimiento. Ricoeur escribe: "Soporto este cuerpo que gobierno".

La relación recíproca entre voluntario e involuntario → § 2

√ Ricoeur, yendo más profundamente hasta lo interno de la existencia humana, encuentra que el hombre concreto es voluntad falible y por ende capaz del mal. La antropología de Ricoeur esboza a un hombre frágil "desproporcionado" siempre sobre el abismo entre el Bien y el Mal.

Para comprender el mal y la culpa, el filósofo debe escuchar e interpretar los símbolos que representan la confesión que la humanidad ha hecho de sus culpas; es decir, debe comprender los mitos que transmiten símbolos como la mancha, el pecado, la culpabilidad, etc. Y entre estos mitos, es central en el pensamiento de Ricoeur el mito de Adán: la figura de Adán muestra la universalidad del mal en cuanto Adán representa a toda la humanidad.

Un hombre falible y pecador → § 3-4

√ La problemática de la simbólica del mal llevó a Ricoeur al tema del *lenguaje*, o mejor, al proyecto de la elaboración de una gran filosofía del lenguaje. Proyecto que encontró sus comienzos con un escrito sobre Freud: *La interpretación Ensayo sobre Freud* (1965).

El psicoanálisis interpreta la cultura y la transforma a la vez, del mismo modo que marca duraderamente la misma idea de *conciencia*. La realidad es que Freud, junto con Marx y Nietzsche, es uno de los tres maestros de la sospecha, que llevaron la duda al interior de la fortaleza cartesiana de la conciencia:

Los maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche *y Freud → § 5*

- Para Marx, no es la conciencia la que determina al ser, sino el ser social el que determina la conciencia.
- Para Nietzsche, la conciencia es la máscara de la voluntad de poder.
- Para Freud, por último, el yo es un infeliz sometido a los tres patrones que son el *ello*, el *superyó* y la *realidad o la necesidad*.

√ La humanidad objetiva en los *símbolos*, en las diversas formas simbólicas, los significados y los momentos más importantes de la vida y de su historia. De ahí que nos interese tanto la comprensión del hombre, como la necesidad de la interpretación. Precisamente, la multiplicidad de modelos interpretativos en conflicto hace urgente un trabajo escrupuloso que mientras por una parte bloquee las pretensiones totalizadoras de las interpretaciones particulares, por otra, dé razón del efectivo aunque siempre limitado valor de cada una de las interpretaciones. Más particularmente, será necesario indagar, en los símbolos, el vector *arqueológico* y el *teleológico*, es decir, las razones de sus raíces en el pasado y las motivaciones que las hacen útiles o necesarias para el futuro.

El análisis de las interpretaciones en conflicto → § 6-7

√ El sentido del trabajo filosófico de Ricoeur se encuentra en una teoría de la *persona humana*; concepto –de *persona*– reconquistado al *término* de una larga peregrinación al interior de las producciones simbólicas del hombre, y *luego* de las destrucciones provocadas por los maestros de la "escuela de la sospecha". Este es un pensamiento de Ricoeur al respecto (1983): "Si la persona retorna, esto sucede porque ella queda como el mejor candidato para sostener las batallas jurídicas, políticas, económicas y sociales".

La reconquista de la idea de "persona" → § 8

1. Vida y obra

Paul Ricoeur nació en Valence, el 25 de febrero de 1913, de familia protestante. Estudió en el Liceo de Rennes. En 1935 se doctoró en filosofía y luego enseñó algunos años en los Liceos.

Reclutado para servir en el ejercito francés en 1939, fue capturado por los alemanes y permaneció prisionero hasta 1945. En la prisión estudió la filosofía de Jaspers y esbozó una traducción de las *Ideas* de Edmund Husserl.

Al salir de prisión, enseñó filosofía en el colegio Cévenol, un centro de cultura cristiana, dirigido por los protestantes, situado en el Alto Loira. Amigo de E. Mounier y colaborador en la revista "Esprit", Ricoeur, en 1952, sucedió a Jean Hyppolite en la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Estrasburgo. En 1956 fue profesor en la Sorbona. Se trasladó luego a la facultad de Nanterre en los difíciles años de la controversia, fue decano de la misma. En los últimos años fue profesor en la Divinity School de la Universidad de Chicago, de la que también era profesor emérito.

Ricoeur fue un cristiano de confesión protestante. En 1968 la Universidad católica de Nimega, lo honró con el doctorado *honoris causa*.

En esa ocasión, el teólogo dominico E. Schillebeeckx pronunció las siguientes palabras: "El profesor Ricoeur es uno de los pocos filósofos que, aun siendo filósofo en la autonomía del pensamiento responsable, se resisten a poner entre paréntesis su situación existencial de creyentes cristianos y para él creer es escuchar la interpretación. Pero, para escuchar la interpretación, es necesario interpretar el mensaje".

En una autobiografía intelectual, escrita en 1991, Ricoeur recordó: "Si reflexiono dando un paso atrás de medio siglo [...] agradezco, de las influencias que reconozco haber recibido, el haber estado desde el comienzo solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de una parte, Gabriel Marcel, al que uno a Emmanuel Mounier; de otra, Edmund Husserl". De esta manera Ricoeur se formó en contacto con ideas típicas del existencialismo, del personalismo y de la fenomenología.

Y añadió el mismo Ricoeur: "No sólo no lamento el que haya estado, desde el comienzo de mi itinerario, impulsado por solicitaciones diversas, si no divergentes, sino que debo a esta polaridad inicial de influencias, el dinamismo impulsor de toda mi obra. Rechazando elegir entre mis maestros, estaba condenado a buscar mi propio camino [...]".

En el año 2003 recibió el premio Pablo VI y, en el 2004, el 29 de noviembre, fue galardonado con el segundo premio John W. Kluge por toda una vida de logros en Humanidades. Paul Ricoeur murió el 20 de mayo de 2005 en su casa de Châtenay Malabry, al oeste de París.

La obra *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (escrita con M. Dufrenne) es del año 1947. Al año siguiente, Ricoeur publicó el ensayo *Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. De 1955 es *Histoire et verité*.

La primera parte de su gran obra *Philosphie de la volonté* salió en 1950 con el título *Le volontaire et l'involontaire*; la segunda parte en 1960 con el título *Finitude et culpabilité*, en dos volúmenes: *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*. *De l'interprétation*.

En 1965 apareció *Essai sur Freud*; en 1969 *Le conflit des interprétations*; en 1975 *La métaphore vive*. En el período 1983-1985 aparecieron los tres volúmenes de *Temps et récit*. En 1986 se publicó *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II.

2. "Soporto este cuerpo que gobierno"

Le volontaire et l'involontaire ofrece un análisis fenomenológico de las estructuras del voluntario y del involuntario, centrando la atención en su relación recíproca, tal como se configura en la triple dimensión: decidir, actuar y consentir. Así, por ejemplo, en el nivel de la decisión, la estructura voluntaria es el proyecto de quien se empeña responsablemente en la decisión, pero ésta encuentra sus motivaciones en los "valores vitales", en los motivos introducidos por mi cuerpo, por el primer involuntario que es la existencia. Aquí está el punto central del análisis de Ricoeur: el intento de describir la relación entre voluntario e involuntario, evidenciar la *reciprocidad del involuntario y del voluntario*.

Ricoeur escribe: "La necesidad, la emoción, los hábitos, etc., adquieren un sentido completo sólo en relación con una voluntad que ellos reclaman, predisponen e influencian en general y que a su vez establece su sentido, es decir, lo determina mediante su esfuerzo y lo adopta mediante el consentimiento".

Establecido el nexo decisiones-motivaciones "se propone la dualidad y la oposición [...] entre cuerpo sujeto y cuerpo objeto, o entre libertad y naturaleza [...]. Así la decisión será el lugar de la dialéctica de actividad y pasividad, centro de relaciones complejas, resultado de intentos fallidos, renuncias, crisis, recuperaciones" (F. Guerrera Brezzi).

Con esto se ve, entonces, que la *existencia humana* se configura como "un diálogo con un involuntario múltiple y proteiforme –motivos, resistencias, situaciones irremediables– al cual replica el querer mediante la elección, el esfuerzo y el consentimiento". Ricoeur escribe: "Soporto este cuerpo que gobierno". Y más adelante: "Querer no es crear".

3. Una voluntad humana que yerra y peca

El análisis fenomenológico conducido por las estructuras del voluntario y del involuntario tiende a diseñar un *mapa ideal*, esencial, de la existencia humana. Pero una antropología concreta del ser humano debe tomar en consideración al *hombre concreto* que es voluntad falible y por ende capaz de mal. Con el *hombre falible*, Ricoeur pasa de lo abstracto a lo concreto, del mundo de las esencias al de la existencia, de lo "eidético" a lo "empírico", de la voluntad de una persona para la que tiene importancia "pecado y justicia, rectitud y error, fuerza y debilidad" (P. Secretan).

La idea de una voluntad que yerra y peca hace comprender que el *mal moral* es constitutivo del hombre. "Decir que el hombre es falible –escribe Ricoeur– significa decir que el límite propio de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad original de la cual se origina el mal". "Patética de la miseria" es la expresión empleada por Ricoeur para designar el sentimiento que prueba el hombre de sí mismo en cuanto ser frágil, falible, "desproporcionado" entre finitud e infinitud. El hombre es limitado –como testimonia, sobre todo, su fragilidad afectiva– "sinónimo de falibilidad", *esta* limitación es el hombre mismo [...]. El hombre es la alegría de sí en la tristeza del finito".

4. La simbólica del mal

El hilo conductor de *L'homme faillible* es, precisamente, el concepto de falibilidad, que permite proponer una antropología de la cual emerge un hombre frágil, "desproporcionado" y continuamente sobre el abismo entre el bien y el mal, propenso al pecado y a las faltas. Ahora bien, en el segundo volumen de *Finitud y culpabilidad*, o sea, en *La simbólica del mal*, Ricoeur mira la humanidad del hombre como el "espacio de la manifestación del mal".

Pero, para comprender el mal y la culpa, el filósofo debe remontarse al lenguaje que lo manifiesta, debe escuchar e interpretar aquellos símbolos que representan la confesión que la humanidad ha hecho de sus culpas, de sus pecados: "La confesión [...] objetiva [...] la angustia, la emoción, el miedo, que se derivan del pecado y de la caída. Estos sentimientos [...] se expresan mediante un lenguaje, mediante la palabra" (F. Guerrera Brezzi).

Es a este lenguaje, a esta palabra, que el filósofo debe volver, puesto que –escribe Ricoeur– "la confesión lleva la conciencia del pecado a la luz de la palabra", a la luz de símbolos, como la *mancha*, el *pecado*, la *culpa*, o mejor, a la luz de mitos constituidos por relatos que manejan tales *símbolos*.

El primero de los mitos analizados por Ricoeur es "el mito de la creación del mundo", donde el mal es el caos originario; el segundo mito es el del dios maligno, celoso del héroe, que pierde sin culpa suya; el tercer mito es "el mito de Adán", en el cual el hombre es presentado como origen del mal; el cuarto y último mito considerado por Ricoeur es el del "alma exiliada" en un cuerpo-prisión: este mito es el que da origen al dualismo antropológico de alma y cuerpo.

De estos, el mito central, para Ricoeur, es el de Adán, donde la función universalizante del mito muestra en la figura de Adán la universalidad del mal, en cuan-

to Adán representa a toda la humanidad: su pecado es también nuestro pecado y el nuevo Adán que sustituirá al primero da cuerpo a la espera escatológica (que) anulará la caída.

5. La "Escuela de la sospecha"

El análisis de la simbólica del mal, termina con la afirmación: "El símbolo da qué pensar". Esta fórmula puede sintetizar el sentido de toda la obra de Ricoeur sobre todo como se ha configurado a partir de los años sesenta. De este período, en efecto, Ricoeur entendió su obra como una contribución a "una gran filosofía del lenguaje" capaz de dar cuenta de las "múltiples funciones del significar humano y de sus recíprocas relaciones". Ricoeur escribe: "En el lenguaje se entrecruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía del lenguaje inglés, la fenomenología derivada de Husserl, las investigaciones de Heidegger, los trabajos de la Escuela de Bultmann y de las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, la literatura de historia comparada de las religiones y antropología del mito, el rito, la creencia, finalmente, el psicoanálisis". El libro *La interpretación. Ensayo sobre Freud* de 1965, es precisamente una meditación sobre la obra de Freud. Ricoeur lee de nuevo a Freud por la razón de que éste reinterpretó "la totalidad de las producciones psíquicas que competen a la cultura, del sueño a la religión, comprendido el arte y la moral". El psicoanálisis, dice Ricoeur, pertenece a la cultura moderna: "Interpretando la cultura, la modifica; al darle una herramienta de reflexión la marca permanentemente".

Así como marca de manera permanente la idea misma de *conciencia*, tal como fue pensada y transmitida por Descartes: "El filósofo educado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son como aparecen, pero no duda de que la conciencia sea como aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden". Ahora bien, subraya Ricoeur, esto no es posible hoy. Los "maestros de la escuela de la sospecha", es decir, Marx, Nietzsche y Freud, han devastado incluso esta certeza: "Luego de la duda sobre la cosa, nos toca a nosotros la duda sobre la conciencia". La duda ha entrado al corazón mismo de la fortaleza cartesiana: la conciencia es "falsa" conciencia.

Para Marx no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser social el que determina la conciencia; para Nietzsche es la voluntad de poder la clave de las mentiras y de las máscaras; finalmente, para Freud, el Yo es un infeliz "sometido a tres patrones: el ello, el superyó y la realidad o la necesidad". [Textos 2]

6. El conflicto de las interpretaciones

Ricoeur lleva al punto más alto el proyecto de una filosofía del lenguaje en *Le conflit des interprétations*, de 1969. Es en los *símbolos*, en sus distintas formas simbólicas que el hombre objetiva los significados y los momentos más importantes de la vida y de la historia de la humanidad. Pero el símbolo, para ser comprendido, requiere un laborioso ejercicio hermenéutico. "Llamo símbolo –escribe Ricoeur– a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa por superposición, otro sentido indirecto, secundario, figurado, que puede ser aprehendido sólo mediante el primero".

De ahí surge la necesidad de la interpretación: ésta "es el trabajo mental que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación literal".

Y, entonces, resulta que "símbolo e interpretación son conceptos correlativos; hay interpretación en donde hay sentido múltiple y en donde la pluralidad de sentido se hace manifiesta es en la interpretación".

Y como el trabajo interpretativo se despliega en una multiplicidad de modelos interpretativos en conflicto, es necesario un atento trabajo orientado, de una parte, a bloquear los intentos totalizadores de las interpretaciones particulares y, de otra parte, a dar razón del valor efectivo y circunscrito de los diversos modelos interpretativos.

7. La realidad del símbolo entre el vector "arqueológico" y el "teleológico"

Más particularmente, Ricoeur ve presentes dos vectores en la realidad del símbolo: el *arqueológico* y el *teleológico*, que la interpretación ha de sacar a la luz. "Como enseña sobre todo la hermenéutica desmitificadora de Freud, el hombre está permanentemente regresando al punto inicial del mismo proceso de desarrollo, porque no puede explicar la propia actividad, comprendida en ella la específicamente espiritual, sin repetir los esquemas fijados en las primeras fases de su desarrollo; por otra parte, cada regreso del remordimiento representa siempre, viéndolo bien, un aumento de sentido o, según la fenomenología hegeliana, la realización de un momento más elevado en la vida del espíritu" (M. Buzzoni).

El *arjé* y el *telos* son lo inconsciente y el espíritu en la vida del hombre; son los dos polos, el regresivo y el progresivo, que la interpretación indaga en los símbo-

los. Ricoeur se pregunta: "¿Hay acaso sólo un sueño que no tenga también una función exploradora, que no esboce proféticamente una vía de salida para nuestros conflictos? Y viceversa: ¿hay acaso sólo un gran símbolo, creado por el arte y la literatura, que no se zambulla una u otra vez en el arcaísmo de los conflictos y dramas individuales o colectivos, de la infancia? El sentido verdadero de la sublimación ¿no es acaso el de promover significados nuevos, movilizando las energías antiguas, revestidas primeramente en figuras arcaicas?

Más recientemente, Ricoeur, en *La metáfora viva* (1975) y en *Tiempo y relato* (1983-1985) analizando la metáfora y el relato, quiso explorar –contra el determinismo radical de los estructuralistas– el poder creativo del lenguaje. Y si la metáfora poética abre nuevos horizontes de significación y así descubre y produce nuevos aspectos de lo real, con la trama del relato histórico o fantástico, la imaginación creativa ofrece la perspectiva instructora de sentidos ocultos o posibles.

8. La reconquista de la persona


Paul Ricoeur recuperó el concepto de "persona" después de las destrucciones provocadas por los maestros de la "escuela de la sospecha".

Si llegados a este punto se quisiera recoger el sentido de todo este *trabajo hermenéutico*, se podría decir que es "la vía larga" de la reconquista de la persona humana *mediante* una fatigosa peregrinación por la jungla de las producciones simbólicas del hombre y *luego* de las devastaciones producidas en la idea de conciencia por los "maestros de la escuela de la sospecha".

En 1983 decía Ricoeur: "Si la persona retorna, esto obedece al hecho de que ella permanece como el mejor candidato para sostener las batallas jurídicas, políticas, económicas y sociales". En efecto, en oposición a "conciencia", "sujeto" o "yo", la *persona* es algo concreto que ha sobrevivido y que hoy vuelve a vivir con fuerza.

También dice: "¿*Conciencia*? ¿Cómo podría creerse, aún, a la ilusión de la transparencia que se asocia a este término, luego de Freud y del psicoanálisis? ¿*Sujeto*? ¿Cómo podría nutrirse aún la ilusión de una fundamentación última en algún sujeto trascendental, luego de la crítica de las ideologías realizada por la Escuela de Frankfurt? ¿El Yo? Pero, ¿quién no siente con fuerza la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico [...]?. He ahí la razón –concluye Ricoeur– por la que prefiero decir *persona* en vez de *conciencia, sujeto, yo*". La persona está atenazada por la dialéctica entre libertad y culpa, y se siente sola ante Dios como el *caballero de la fe* del que habla Kierkegaard, caballero que delante de Dios "no dispone en todo y por todo sino de sí mismo en un aislamiento absoluto".

III. Luigi Pareyson y la persona como órgano de la verdad

√ Alumno de Augusto Guzzo, Luigi Pareyson (1918-1991), primero profesor en Pavía por poco tiempo, y luego en la Universidad de Turín, fue director de la "Revista de estética" de 1956 a 1984 y fundador del "Anuario filosófico" (1985). Su obra *La filosofía de la existencia y Karl Jaspers* es de 1943 y *Estudios sobre el existencialismo* es de 1943.

Si Hegel está equivocado, el cristianismo no ha sido superado → § 1

La obra *Existencia y persona* es de 1950. Este es el núcleo del discurso que Pareyson desarrolla en este libro: Feuerbach y Kierkegaard criticaron a Hegel aun antes de que categorías como totalidad y progreso necesario aparecieran en toda su inconsistencia. Feuerbach hizo ver que la historia del espíritu es "historia de necesidades materiales"; y Kierkegaard, en su defensa apasionada del Individuo, mostró la irreductibilidad del Individuo al sistema, a la sociedad o a cualquier otra cosa. Pero, si Hegel se equivocó, entonces el cristianismo no es una etapa superada del desarrollo de la historia humana; él aparece así, ineludiblemente, como fe que se propone a nuestra elección.

Pareyson dedicó estudios importantes al problema del arte: *Estética. Teoría de la formatividad* (1954); *Teoría del arte* (1965).

La defensa de la filosofía como búsqueda autónoma de la verdad, Pareyson la transmite en *Verdad e interpretación* (1971).

√ ¿Cómo se puede reconocer al pensamiento filosófico un *valor de verdad* después que desmitificadores –como Hegel, Marx, Nietzsche, Freud o Dilthey– han puesto en evidencia el condicionamiento histórico, ideológico, psicológico, cultural? ¿Es posible evitar el *relativismo* sin caer en el *dogmatismo*?

La filosofía es "también" expresión del tiempo y es "también" expresión personal → § 2-3

La filosofía es un diálogo entre voces que se comunican discutiendo → § 4-6

A este interrogante crucial, Pareyson responde, en *Verdad e interpretación*, proponiendo una idea de filosofía que "es siempre *al mismo tiempo*, expresión de un tiempo e interpretación personal y dotada de validez especulativa".

La filosofía es también expresión del tiempo –es decir del ambiente cultural en el que el filósofo define y plantea los problemas y aventura sus soluciones: baste con pensar en el problema de la pretendida autoevidencia del principio de la geometría euclidiana despues de Lobacevskij; o a los problemas concernientes a los conceptos de tiempo y espacio, *después* de Einstein.

Pero la filosofía es tambien expresión personal; el filósofo está totalmente empeñado e inmerso en su investigación tanto que "cada afirmación suya llega a ser decisiva para él [...] y no hay resultado que pueda parecerle indiferente".

√ Existen, pues, muchas filosofías, entendidas como interpretaciones personales: ninguna de ellas puede reclamar que es la "exclusiva conocedora de la verdad".

Entonces, "*la* filosofía es aquella en la que todas *las* filosofías particulares se reconocen". En otras palabras, *la* filosofía es un trabajo imparable para la búsqueda de la verdad. "La unidad de la filosofía es la *confilosofía*".

Toda filosofía auténtica está abierta a las otras; es comunicación y discusión. El trabajo filosófico es un diálogo ininterrumpido, una pluralidad de voces que se comunican discutiendo. Y así, entonces, la persona, "en su singularidad", es un "órgano revelador de la verdad"; el ser humano es, desde el principio, un ser que interpreta: "Cada relación humana, trátese del conocimiento o de la acción, del acceso al arte o de las relaciones entre personas, del saber histórico o de la meditación filosófica, tiene siempre un carácter interpretativo".

√ La ontología de la libertad, el problema del mal, son temas que, junto con la *hermenéutica del mito*, atrajeron la atención del último Pareyson.

El Dios de los filósofos no existe → § 7-8

En un ensayo importante titulado *Filosofía y experiencia religiosa*, Pareyson afirma sin términos medios que la existencia de Dios es objeto de fe, objeto de una elección radical y profunda, y no el resultado de una demostración. El Dios de los filósofos –escribe Pareyson– no existe. Al Dios de los filósofos se contrapone el Dios de la experiencia religiosa; el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Este Dios, el de la experiencia religiosa, no es alcanzable con conceptos filosóficos. La metafísica peca de antropomorfismo; en efecto, hablar de Dios como Principio, Ser, Causa, Bondad, Providencia, etc., significa conferir a la divinidad atributos que son siempre de naturaleza antropomórfica.

√ Las cosas se presentan de forma muy diversa con el lenguaje del mito (*Éxodo, Salmos, Génesis*, libros de los *profetas*): este lenguaje –el lenguaje revelador del mito– es más adecuado para hablar de la divinidad: esto porque, contrariamente al lenguaje demostrativo de la filosofía –que quisiera aprisionar a Dios, atribuyéndole conceptos predicables del hombre– el lenguaje del mito alude a la divinidad mediante imágenes y formas sensibles que quien las usa sabe, ya desde el comienzo que son incapaces de representarla.

El lenguaje relativo al mito → § 9

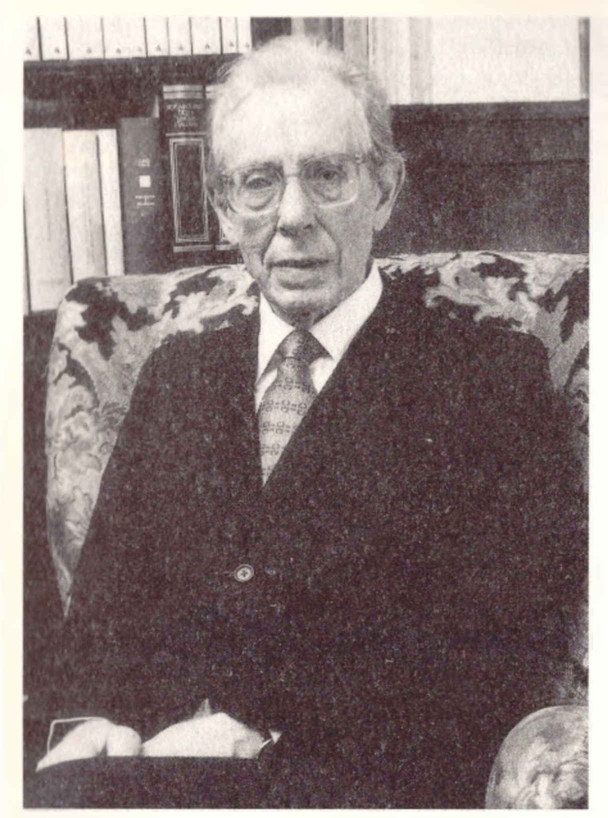
1. Vida y obra

Luigi Pareyson nació en Piasco (Cuneo) el 4 de febrero de 1918. Alumno de Augusto Guzzo, se doctoró en filosofía en Turín defendiendo una tesis sobre Karl Jaspers. Enseñó filosofía en Pavía, por poco tiempo y luego en la Universidad de Turín, primero dictó estética y luego filosofía teórica. Académico de Los Linces, miembro del Instituto Internacional de Filosofía, Pareyson fue director de la "Revista de estética" de 1956 a 1984. En 1985 fundó el "Anuario filosófico". Murió en 1991.

Su obra *La filosofía de la existencia y Karl Jaspers* es de 1940; los *Estudios sobre el existencialismo son de* 1943. En 1950, Pareyson publicó *Existencia y persona*, obra en la que sostiene que "el existencialismo fue una recuperación luego de la disolución fruto del hegelianismo. Feuerbach y Kierkegaard critican a Hegel aún antes de que las categorías de totalidad y progreso necesario de la historia aparecieran en toda su inconsistencia en la crisis de las filosofías historicistas. Feuerbach demostró que la historia más que ser historia del espíritu, es "historia de las necesidades materiales". Y Kierkegaard nos hizo ver que el Individuo es irreductible a las leyes del proceso ineludible. Pero, si Hegel se equivocó, entonces no podemos pensar que el cristianismo sea una etapa ya superada de la historia de la humanidad. De este modo la posición de Pareyson "representa con toda su fuerza una figura de pensamiento apreciada por Kierkegaard, la del *aut-aut* respecto del cristianismo que continúa representando una cuestión ineludible" (G. Vattimo).

En resumen, con base en el pensamiento de Kierkegaard, la filosofía de Pareyson supera el hegelianismo y propone un personalismo ontológico en el que la *persona* es esencialmente apertura al ser, órgano de la verdad.

El tema de la interpretación y de la verdad fue retomado en el volumen de 1971 *Verdad e interpretación*, en el contexto más amplio de defensa extrema y decidida de



Luigi Pareyson (1918-1991), filósofo católico, se interesó por el problema del arte, sostuvo que toda filosofía auténtica está abierta a otra, es una pluralidad de voces que comunican discutiendo.

la necesidad y la autonomía de la filosofía como búsqueda de la verdad y contra la degeneración del cientifismo, del fideísmo y del panpoliticismo.

Pareyson consignó sus ideas sobre la estética en volúmenes importantes, como *Estética. Teoría de la formatividad* (1954); *Teoría del arte* (1965); *Los problemas de la estética* (1965); *Conversaciones sobre estética* (1966). El arte tiene como característica típica la de la "formatividad", el arte es a la vez invención y producción o, como escribe Pareyson, "hacer, que mientras hace, inventa el modo de hacer" interviniendo "sobre materia física con base en la regla individual de la obra para realizar" (F. Sossi). De recordar son también *Fichte. El sistema de la libertad* (1965) y su trabajo más reciente *Filosofía de la libertad* (1989).

2. Condicionamiento histórico, carácter personal y validez especulativa de la filosofía

¿Cómo filosofar, si la filosofía está siempre históricamente condicionada? ¿Cómo conciliar conciencia histórica y exigencia especulativa? ¿Se puede aún reconocer al pensamiento filosófico un valor de verdad, luego que los desmitificadores (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dilthey) han demostrado su condicionamiento histórico, material, ideológico, psicológico, cultural?". Pareyson se plantea tales interrogantes en la *Introducción* a la cuarta edición de *Existencia y persona*. Prosigue: El reconocimiento de una multiplicidad esencial de la filosofía ¿no compromete irremediablemente la unidad de la verdad? ¿Es posible una concep-

ción pluralista pero no relativista de la verdad? ¿Cuál es el punto de vista en el que puede colocarse válidamente una afirmación del perspectivismo que logre conciliar la unicidad de la verdad con la multiplicidad de sus formulaciones?

Ahora bien, a tales interrogantes, Pareyson responde evitando tanto el relativismo que concibe las filosofías "como conceptualizaciones ideológicas de determinadas condiciones históricas de la existencia", como el dogmatismo y la cerrada incomunicabilidad de quien sostiene el carácter excepcional de la filosofía y afirma que las filosofías particulares están aisladas las unas de las otras "como perspectivas irrepetibles e inconfundibles, interpretaciones personales de situaciones individuales, sin ningún paso entre sí y por ende absolutas e incomunicables".

Estas posiciones son, en opinión de Pareyson, propuestas criptohegelianas para salir de la disolución llevada a cabo por el hegelianismo. Pero de la disolución del concepto hegeliano de totalidad y de ineludible desarrollo progresivo de la historia no se sale con los conceptos de historicidad o de excepcionalidad de la filosofía; se sale de ella –escribe Pareyson en *Fichte*– con "la afirmación del condicionamiento histórico de la filosofía estrechamente unida a la de su personalidad y las dos unidas a la afirmación de la validez especulativa de la filosofía". Aquello que en resumidas cuentas apremia a Pareyson y que constituye el núcleo teórico de su idea de filosofía es la afirmación simultánea de la *condicionalidad histórica, del carácter personal y de la validez especulativa* de la filosofía: "Una filosofía es siempre, al mismo tiempo, expresión de un tiempo, interpretación personal y dotada de validez especulativa".

3. La filosofía es "también" expresión de un tiempo y "también" interpretación personal

La filosofía no es *sólo* expresión de un tiempo, porque si así fuera, perdería su autonomía, sus pretensiones de verdad y se reduciría a ser instrumento temporal, pragmático. La filosofía, sin embargo, es *también* expresión de un tiempo, "ciertamente no en el sentido de que su validez esté circunscrita al tiempo en el que surge y menos aún en el sentido de que ella esté determinada por la historia de la que surge, sino en el sentido de que toda filosofía es siempre una respuesta a problemas históricos, que el mismo filósofo define y plantea, aislándolos al interior de su experiencia histórica, de modo que por el trabajo del filósofo, que toma posición respecto de su tiempo, este tiempo es reflexionado en su filosofía".

Por otra parte, la filosofía es *también* interpretación personal: "En efecto el filósofo mismo está comprometido en su investigación: él no puede investigar el ser

sin investigar sobre sí mismo porque él es: está totalmente inmerso en su investigación de modo que cada afirmación suya llega a ser decisiva para él, cada investigación que emprenda lo modifica desde dentro, y no hay resultado que le pueda parecer indiferente".

4. La unidad de la filosofía es la "confilosofía"

No obstante, si la filosofía es también interpretación personal, entonces –escribe Pareyson– sucede que "permaneciendo única, la verdad es necesariamente múltiple". Sin embargo, hace notar que esta multiplicidad de filosofías no puede significar multiplicidad de la verdad, "ya que no existen *las* verdades, ni, frente a una verdad, *otras* verdades: se da, en cambio, *la* verdad *de* otros, es decir, la verdad como es buscada, encontrada y formulada por otros pero, que *con*migo y *como* yo buscan lo verdadero". Así, entender personalmente la unidad de la filosofía significa abandonar la concepción de una filosofía única, última y definitiva capaz de ofrecer la verdad total y absoluta". La verdad total –dice Pareyson– "no se ofrece al hombre como posesión alcanzada y conquistada definitivamente, sino que está presente en él como exigencia y norma: exigencia que impulsa a buscar *la* verdad y norma para juzgar *las* verdades que tal investigación alcanza". Única es la verdad, múltiples son las filosofías, entendidas como interpretaciones personales; ninguna de ellas logra ser "conocedora exclusiva de la verdad": pero, entonces, "*la* filosofía es aquella en la que todas *las* filosofías particulares se reconocen". L*a* filosofía, en síntesis, es un imparable y nunca realizado trabajo común en la búsqueda de la verdad. Pareyson dice aún más: "Las múltiples filosofías no están alineadas para dar cómodo y fácil espectáculo de sí, ni se empeñan en la estéril tarea de darse voces y callarse mutuamente, sino que conscientes de hacer un trabajo que no puede realizarse sino en primera persona, colaboran mediante la discusión y aun cuando se enfrentan las unas *contra* las otras, trabajan en común, las unas *con* las otras, por la verdad. Esta es verdaderamente *la* filosofía, que estrecha a todas las filosofías en un diálogo común e ininterrumpido: la unidad de la filosofía es la *confilosofía*, sin la cual ninguna filosofía es verdaderamente tal y digna de este nombre".

5. Una pluralidad de voces que se comunican discutiendo

Hay, por tanto, apertura de unas filosofías a las otras; es una comunicación hecha de discusión, que une a todas las filosofías en una colaboración que se

abre a caminos nuevos imprevisibles: el fundamento de todo esto es, sin lugar a dudas, "la libre y gratuita inagotabilidad del infinito, que no se divide en momentos necesarios ni en partes integrales, ni se determina por modos particulares, ni se revela a una inteligencia privilegiada, sino que suscita voces infinitas que intentan, cada una a su modo, de aprehenderlo y desvelarlo y las suscita manteniéndolas en su autonomía, respetándolas en su libertad, reconociéndolas en su valor, de modo que cada una de ellas es libre y autónoma en la propia determinación y abierta e infinita en su propia definición". Con base en consideraciones como las expuestas hasta ahora, Pareyson ve cómo la ambigua expresión "unidad de la filosofía y multiplicidad de filosofías" se convierte en la fórmula más rica y cargada de sentido "inagotable infinidad de lo verdadero y libertad de quien bajo sus estímulos se pone en su búsqueda".

6. El hombre es un ser que interpreta y, en cuanto tal, es órgano de la verdad

El concepto de interpretación se explica con la "solidaridad original" que existe entre la persona y la verdad. La existencia es persona; y la persona "en su singularidad" llega a ser "órgano revelador" de la verdad, un órgano "que, lejos de quererse imponer a la verdad, la capta en su propia perspectiva". Pareyson escribe en *Verdad e interpretación*: "Toda relación humana, trátese del conocimiento o de la acción, del acceso al arte o de relaciones entre personas, del saber histórico o de la meditación filosófica, tiene siempre un carácter interpretativo. Esto no sucedería si la interpretación no fuera original de por sí: ella cualifica la relación con el ser en el que reside el ser mismo del hombre; en ella se manifiesta la primigenia solidaridad del ser con la verdad". En resumen "[...] *de la verdad no se da interpretación y [...] no hay interpretación sino de la verdad*".

La persona es órgano de la verdad y lo es porque el ser humano es un ser que interpreta y, en cuanto tal, es órgano de la verdad. El hombre –dice Pareyson– debe elegir entre *ser historia*, es decir, identificarse con las circunstancias históricas o *tener historia*, o sea, dar una revelación irrepetible de la verdad; ser un producto o una expresión de su tiempo, o "hacerse prospectiva viviente de la verdad", capaz de auténtico pensamiento revelador, el que es "experto de la verdad, ontológico y personal simultáneamente". Esto con la conciencia de que la verdad no será nunca, en su totalidad e invariabilidad, posesión de una particular perspectiva interpretativa.

7. La ontología de lo inagotable contra el misticismo de lo inefable

La verdad, en opinión de Pareyson, no es objetivable; y no lo es en el sentido estricto de que "se manifiesta en una imparable ulterioridad, por la cual la verdad se entrega a las más diversas perspectivas sólo en cuanto no se identifica con ninguna de ellas [...]". Y precisamente contra todos aquellos que –como Heidegger– quisieran, con base en la no objetividad y la inagotabilidad, entregar la verdad al silencio místico, Pareyson se empeña por "una ontología de lo inagotable", que puede oponerse al "misticismo de lo inefable". Básicamente, para Pareyson, abandonarse al misterio o al silencio equivale a una "simple inversión del culto racionalista de lo explícito" y a "conservar toda la nostalgia" de este culto: el metafísico, desilusionado en sus pretensiones de poseedor de la verdad única, total y definitiva, se refugia en el silencio, aceptando la lógica del "todo o nada". La verdad, sostiene en cambio Pareyson, va siempre más allá de sus diversas formulaciones históricas, ya que el ser es inagotable; estas formulaciones históricas, sin embargo, estas palabras, revelan la verdad, nos hablan del ser. "Si es verdad que la palabra no puede nunca ser una enunciación acabada de la verdad, es también verdad que ella es la sede más apta para acogerla y conservarla como inagotable, ya que la verdad no se sustrae a ella para retirarse en el secreto, sino, sobre todo, se le concede sólo estimulándola o permitiéndole nuevas revelaciones: la verdad no es inaferrabilidad pura [...] sino que es más bien una irradiación de significados, que tienen valor no con una desvaloración de la palabra sino como una transvaloración de ella [...]".

8. El Dios de los filósofos y el Dios de la experiencia religiosa

La ontología de la libertad y el problema del mal, son temas que interesaron mucho al último Pareyson. Y junto con estos temas, están, en su más reciente tratamiento, el de la hermenéutica del mito. En *Filosofía y experiencia religiosa*, Pareyson afirma: "El Dios de los filósofos es el Dios de la filosofía objetivamente, resultado del pensamiento directo. Este Dios propiamente no existe, es un nombre que el filósofo pronuncia en vano: un concepto vacío al que no corresponde realidad alguna y al que, en todo caso, habría que darle un contenido, lo que no puede hacerse sino recurriendo al mito, a la experiencia religiosa, a la fe. También para el filosofo, pero en general para todos, el Dios del que se habla no puede ser sino el de la fe, que es único Dios del que pueda hablarse". La existencia de Dios

subraya Pareyson– es objeto de fe, objeto de una opción radical y profunda y no el resultado de una demostración.

La filosofía, por lo tanto, debe abandonar la tradicional e ilusoria pretensión fundacional: "Su tarea no es demostrativa, sino hermenéutica". Esto quiere decir que la filosofía "no interviene ni para escoger entre la existencia o la inexistencia de Dios [...], ni para demostrar eventualmente la existencia de Dios [...]. La opción entre la existencia y la inexistencia de Dios es un acto existencial de aceptación o de rechazo, en el cual, el individuo decide, a propio riesgo, si para él la vida tiene algún sentido o es absurda, ya que a esta opción se reduce, después de todo, y sin sobrante, tal dilema". Se trata, ciertamente, de una opción religiosa; seguramente ella no es un teorema filosófico. Por lo tanto, la filosofía no tiene voz ni voto sobre el tema de la existencia o inexistencia de Dios. El Dios de los filósofos, dice Pareyson, no existe. Y contrapone al Dios de los filósofos el de la experiencia religiosa. El Dios de la religión es distinto del Dios de los filósofos: "Es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios vivo y vivificante, es un Dios al que se le trata de tú y se le reza, un Dios al que se dice con temblor *miserere mei* y con desesperación *ne sileas*, al que se vuelve pidiendo angustiados *quare me repulisti*? y suplicándole con temor y temblor *ne avertas faciem tuam a me*, al cual, en la hora suprema, nos confiamos exclamando *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te, Domine, speravi: non confundar in aeternum*". [Textos 3]

9. El lenguaje revelador del mito

No se puede llegar al Dios de la experiencia religiosa por conceptos filosóficos. De modo que, dice Pareyson, "puede nacer el proyecto de buscarlo y la perspectiva de encontrarlo en una zona más profunda y original del pensamiento; allí, en donde ninguna perplejidad o duda puede nacer respecto de la idea de que, para el Dios de la experiencia religiosa, más que los conceptos filosóficos, aparecen como adecuados y significativos los símbolos de la poesía y las figuras antropomórficas del mito, como se encuentran, por ejemplo, en las teofanías sensibles del *Éxodo* o de los *Salmos*, en los relatos del *Génesis* o de los libros apocalípticos, en las grandiosas y flameantes visiones de los profetas".

El lenguaje del mito y de la poesía pareciera, en cierto sentido, el menos apto para hablar de la Trascendencia, que sería, en cambio, capturable por los conceptos "no antropomórficos" de la metafísica. Pareyson invierte aquí dicha convic-

ción ordinaria: la metafísica es la que peca de antropomorfismo y no el lenguaje del mito. Concebir a Dios como Ser, Principio, Causa, Pensamiento, Razón, Valor, Persona, Bondad, Providencia significa conferir a la divinidad atributos sustancialmente de naturaleza, "aunque larvadamente" antropomórfica; significa definir a Dios "con base en categorías elaboradas por la mente humana y atribuirle propiedades que directa o indirectamente son inherentes al hombre, así sean extremadamente refinadas o abstractas, o sean pensadas en sentido eminente y elevado hasta el vértice". El lenguaje metafísico sobre Dios es, pues, antropomórfico sustancialmente. Las cosas se dan de modo diverso con el lenguaje mítico; esto porque "la imagen simbólica, precisamente en virtud de su naturaleza sensible, *toto coelo* diversa de la naturaleza de la divinidad, se presta óptimamente para representarla, porque desde el principio reconoce su total inadecuación y reconociéndola, la supera y la rescata". En resumen: si el Dios auténtico es el Dios de la experiencia religiosa y no el Dios de los filósofos, entonces el lenguaje más adecuado para hablar de Dios no es el lenguaje demostrativo de la filosofía (que querría apresar a Dios, atribuyéndole conceptos predicables del hombre) sino el lenguaje relativo al mito (que alude a la divinidad mediante imágenes y formas sensibles sobre los cuales se sabe, desde el principio, que son incapaces de representarla).

IV. Gianni Vattimo: *hermenéutica, pensamiento débil, posmodernidad*

√ Gianni Vattimo, estudioso de Nietzsche y de Heidegger, fue alumno primero de Pareyson y luego de Gadamer, profesor en la Universidad de Turín, es autor de obras como *Poesía y ontología* (1967); *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* (1968); *Introducción a Heidegger* (1971); *Las aventuras de la diferencia* (1981); *El fin de la modernidad* (1985); *Introducción a Nietzsche* (1986); *La sociedad transparente* (1989); *Más allá de la interpretación* (1995); *Creer que se cree* (1996); *Diálogo con Nietzsche* (2002); *Nihilismo y emancipación* (2003).

En defensa del "pensamiento débil" → § 1-2

Vattimo es defensor de lo que él mismo ha llamado "pensamiento débil". El pensamiento débil quiere decir que ya no se puede proponer una filosofía que presuma poseer certezas y *fundamenta inconcussa* para teorías sobre el hombre, Dios, la historia, los valores.

√ Los presupuestos teóricos del "pensamiento débil" –que hacen imposible una filosofía fundacional– se encuentran al interior de la hermenéutica. En efec-

lo, el primer presupuesto de la hermenéutica es la idea de que el hombre lee la realidad dentro de horizontes lingüísticos que vuelven la *evidencia* relativa a las categorías lingüísticas típicas de tales horizontes; el segundo presupuesto está en el hecho de que tales aparatos categoriales no son fijos sino históricos.

Los presupuestos hermenéuticos del "pensamiento débil" → § 3-4

√ De esto deriva el fin de la modernidad como fin de una concepción de la historia guiada por leyes de progreso y de superación; es el asomarse de un tipo de racionalidad (precisamente débil) que "no debe quedar paralizada por la pérdida de la referencia luminosa, única y estable, cartesiana. Y, siempre como consecuencia del pensamiento débil, contención de la violencia, atención a las experiencias que una "mirada totalizadora" excluye o pisotea; más y más tolerancia, interacción con "otras" culturas.

Fin de la modernidad → § 5-6

1. Vida y obra

Gianni Vattimo nació en Turín, el 4 de enero de 1936. Fue alumno de Luigi Pareyson. Se doctoró en la Universidad de Turín en 1959. Estudió luego en Heidelberg, con Gadamer, cuya obra *Verdad y método* tradujo al italiano. Estudioso de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo enseña actualmente filosofía teórica en la Universidad de Turín. Dirige la "Revista de estética". Entre sus numerosas publicaciones vale mencionar: "*Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963); *Poesía y ontología* (1967); *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* (1968); *Introducción a Heidegger* (1971); *El sujeto y la máscara* (1974); *Las aventuras de la diferencia* (1981); ha cuidado, junto con Pier Aldo Rovatti el volumen colectivo: *El pensamiento débil* (1983); *El fin de la modernidad* (1985); *Introducción a Nietzsche* (1986); *La sociedad transparente* (1989); *Más allá de la interpretación* (1995); *Creer que se cree* (1996); *Diálogo con Nietzsche* (2002); *Nihilismo y emancipación* (2003).

2. El pensamiento débil

Justamente en la *Introducción* al volumen *El pensamiento débil*, *Introducción* que Vattimo escribió junto con Rovatti, se lee: "El debate filosófico tiene hoy al menos un punto de convergencia: no se da una fundamentación única, última, normativa". Esto equivale a decir que el pensamiento se halla al final de su aventura metafísica". Vattimo, en pocas palabras, insiste sobre el hecho de que ya no es



Gianni Vattimo, uno de los pensadores italianos más reconocidos por la resonancia de sus propuestas, es el filósofo del "pensamiento débil" y de la "posmodernidad".

posible proponer una filosofía que pretenda certezas y *fundamenta inconcussa* sobre el hombre, Dios, la historia, los valores. No puede proponerse una filosofía fundacional; la crisis de los fundamentos se ha desplazado ahora dentro de la idea misma de *verdad*: las evidencias claras y distintas se han oscurecido.

En el ensayo *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil* (en el volumen *El pensamiento débil*) Vattimo escribe que "la filosofía, en su núcleo más auténtico, desde Aristóteles hasta Kant, es un saber fundacional, saber primero". La filosofía con Aristóteles, pretendía conocer lo abstracto primero del ser y con Kant los modos universales y fijos del conocer. Pues bien, luego de Nietzsche y Heidegger, se desvaneció –afirma Vattimo– *la idea de la filosofía como saber fundacional*. Las razones de este acontecimiento son muchas: el mundo del saber se ha vuelto tan complejo que es inverosímil la existencia de un saber que "rija todos los otros saberes de modo unitario, fundante"; hay una especialización de las esferas de la existencia y es obvio que se impongan "lógicas específicas en los diversos sectores de la vida"; los medios de comunicación nos ponen continuamente en contacto con otras culturas y todos nosotros tenemos "una experiencia de la multiplicidad que hace cada vez más difícil la reducción de todo a un único fundamento"; hoy es ilusorio pretender volver a aquellas evidencias primeras e indiscutibles, certificadas por la conciencia; siguiendo a Nietzsche, Vattimo afirma que: "La voz de la conciencia no es otra cosa que la voz del rebaño"; la evidencia, en resumen, "no ha de tomarse como signo de la verdad, porque la evidencia es producida, de algún modo, por los hábitos, las presiones sociales, las convenciones, los trucos de la lengua. [Textos 4]

3. El presupuesto hermenéutico del pensamiento débil

Existen, pues, buenas razones que acaban con las pretensiones de la filosofía fundacional. Pero, más allá de estas razones, el motivo de mayor peso que hace imposible la filosofía fundacional es precisamente la *hermenéutica*, es decir, *la teoría concerniente a la relación entre lenguaje y ser*. No somos capaces de un acceso pre-categorial o trans-categorial al ser; existir significa estar en relación con el mundo; y esta relación es posible por el hecho de disponer de un lenguaje.

Y aquí –afirma Vattimo– es necesario insistir, con la hermenéutica sobre "la radical historicidad del lenguaje". Así, vemos "que las cosas vienen al ser sólo dentro de horizontes lingüísticos, que no son, *a priori*, eternos, estructuras de la razón, sino acaecimientos históricamente cualificados". Categorías, conceptos, teorías (es decir: el lenguaje), no son estructuras eternas, fijadas *a priori* para siempre; más bien, constituyen horizontes lingüísticos "cualificados históricamente", ni estables ni eternos, dentro de los cuales el hombre, que es arrojado en ellos, lee e interpreta el ser y se remite al mismo. Pero, tratándose de *a priori* temporalizados, es decir, no eternos, es claro que desaparece toda pretensión a la posesión de un discurso o una teoría eterna y absoluta sobre Dios (o sobre su existencia) sobre el hombre, el sentido de la historia o el destino de la humanidad. La aventura del pensamiento metafísico llegó a su fin.

4. Qué significa "pensar", qué significa "ser"

El hombre "se halla ya desde siempre arrojado en un proyecto, en una lengua, en una cultura que hereda". El hombre se abre al mundo mediante el lenguaje que habla; remontar a esas "aperturas lingüísticas" que permiten la "visión del mundo" significa pensar; pero, también significa comprender que el ser se da "como transmisión de aperturas en ocasiones diversas, como diversas son las generaciones de los hombres". Y también, sobre todo, es *herencia* la conciencia de la multiplicidad de las perspectivas, de los universos culturales, de los *a priori* que hacen posible la experiencia".

Los pilares del *pensamiento débil son*, de una parte, la idea de que el hombre lee el mundo en el marco de unos horizontes lingüísticos que vuelven la *evidencia* relativa a dichos horizontes o aparatos categóricos, y por otra parte, la idea según la cual tales aparatos categóricos no son fijos sino históricos. A la luz de estos presupuestos, se disuelven: los fundamentos ciertos, la idea de un conocimiento total del mundo, la de un sentido unitario de la historia, la idea de una verdad

cierta de la que seríamos capaces. El pensamiento débil es "el fin de la estructura estable del ser, luego también de toda posibilidad de decir que Dios exista o no". El grito de Nietzsche, "Dios ha muerto" debe entenderse, según Vattimo, no en el sentido de la enunciación metafísica de la no-existencia de Dios, sino más bien en el sentido del fin de todo discurso metafísico que pretenda darnos verdades últimas y definitivas (también el ateísmo y no sólo el teísmo, es metafísico).

5. Moderno y posmoderno

El pensamiento débil es el fin de la *modernidad*, de ese período que va desde Descartes a Nietzsche y que estaba dominado por "la idea de la historia del pensamiento como progresiva 'iluminación' que se desarrolla con base en la apropiación cada vez más completa y de la reapropiación de los 'fundamentos' que son pensados igualmente como los 'orígenes', de modo que las revoluciones, teóricas o prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman, a lo sumo como 'recuperaciones', renacimientos, retornos". En resumen, la modernidad seculariza la noción cristiana de la *historia de la salvación y* considera la historia como *progreso guiado por leyes de superación*. Pero, si para la modernidad la historia es progreso, proceso de continua superación, entonces el pensamiento débil es lo posmoderno, el "fin de la historia". La desaparición de las certezas fundamentales sobre la naturaleza humana o sobre las leyes que guiarían toda la historia humana, una práctica historiográfica más consciente, la multiplicidad de diferentes "centros" de historia capaces, cada uno, de visiones unitarias de la historia, disolvieron la idea de una historia como proceso unitario y progreso universal e ineludible.

Vattimo escribe en *El fin de la modernidad*: "Si [...] no hay una historia unitaria, portadora, y si se dan diversas historias, los diferentes niveles y modos de reconstruir el pasado en la conciencia y en el imaginario colectivo, es difícil observar hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las "historias, no sea también un fin de la historia como tal; de la historiografía como imagen, así sea muy variada, de un curso de acontecimientos unitarios, el cual también pierde toda consistencia reconocible, una vez quitada la unidad del discurso que hablaba de ella.

6. Metamorfosis de la idea de racionalidad

Las consideraciones precedentes inducen a concluir que: con el *pensamiento débil* cambia la *imagen de la racionalidad*: "La racionalidad debe, al interior de

sí misma, perder poder, ceder terreno, no tener temor de retroceder hacia una supuesta zona de sombra, no quedarse paralizada por la pérdida de la referencia luminosa, única, estable, cartesiana". Ciertamente, se inicia con una pérdida, o mejor, con una renuncia: renuncia a los verdaderos fundamentos y a los destinos últimos. Pero no demora en darse cuenta de que tal renuncia es "también alejamiento de una obligación, la remoción de un obstáculo". Así, el pensamiento débil se acerca al mundo del pasado con el filtro teórico de la *pietas* que permite a una cantidad de mensajes, que había sido exterminada, ser escuchados "por un oído que se ha vuelto disponible"; en el *presente*, el pensamiento débil presta atención a aquellos sectores de la experiencia humana que una "mirada totalizadora" debe en cambio excluir y aún pisotear; en relación con el *futuro* se puede pensar en la hipótesis de que la restricción del pensamiento fuerte sea igualmente la contención de la violencia y un presupuesto para la construcción de un espacio cada vez más abierto a las iniciativas, a la libertad, a la tolerancia, a la interacción con las "otras" culturas.

BETTI

I. EL SENTIDO DEL TEXTO ES TOMADO DEL TEXTO MISMO

Sensus non est inferendus, sed efferendus: *esto quiere decir que el significado o sentido de un texto no ha de ser introducido subrepticiamente en él sino tomado escrupulosamente del mismo.*

Betti está muy atento a respetar el sentido que tiene el texto, evitando enfatizar la pobreza de los prejuicios del intérprete.

De los criterios y de los cánones por seguir, que podríamos llamar cánones hermenéuticos, algunos se refieren al objeto, y otros más bien al sujeto de la interpretación.

Por lo que se refiere a los cánones relativos al objeto, un primer canon fundamental es de inmediata evidencia. En efecto, si las formas representativas, objeto de la interpretación, son de su naturaleza objetivaciones de una espiritualidad y especialmente manifestaciones de un pensamiento, es evidente que se deben entender según aquel espíritu distinto que en ellas se ha objetivado, y no ya según un espíritu y un pensamiento diversos, y ni siquiera según un significado que a la desnuda forma se puede atribuir, si al considerarla se hiciera abstracción de la función representativa a la que sirve respecto de ese determinado espíritu y a ese pensamiento.

En época no tanto lejana de la nuestra, los teóricos de la hermenéutica formularon incisivamente este canon de la *mens dicentis*. *Sensus non est inferendus, sed efferendus*: es decir, el significado de que se trata no se debe indebida y subrepticiamente introducir en la forma representativa, sino que se debe, por el contrario, sacar de ella.

Yo propondría llamar a este primer canon: canon de la autonomía hermenéutica del objeto, o canon de la inmanencia del criterio hermenéutico.

Con esto queremos decir que las formas representativas deben entenderse en su autonomía, a la medida de la propia ley de formación, en el contexto al que tienden, según su interior necesidad, coherencia y racionalidad, se deben, por tanto apreciar según la medida inmanente de su determinación originaria, o sea, determinación a cuya obra debe corresponder, desde el punto de vista del autor (se podría decir del demiurgo) y por su intención formativa al acto de su génesis; y ya no entonces según su idoneidad para servir a este o a aquel fin extrínseco, que pueda aparecer más obvio al intérprete.

Tomado de: BETTI, E. *La hermenéutica como metódica general de las ciencias del espíritu.*

2. LA ESCUELA DE LA SOSPECHA: MARX, NIETZSCHE Y FREUD

Marx, Nietzsche y Freud son los pensadores que tienen en común la decisión de considerar la conciencia como "falsa conciencia". Según Descartes podemos dudar de las cosas, pero no de la conciencia. Marx, Nietzsche y Freud llevan la duda "hasta el corazón mismo de la fortaleza cartesiana".

La escuela de la sospecha: la dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud. Es más fácil hacer aparecer su común oposición a una fenomenología de lo sagrado, comprendida como propedéutica a la "revelación" del sentido, que su articulación dentro de un método único de desmitificación.

Es relativamente fácil comprobar que sus tres empresas coinciden en impugnar el primado del "objeto" en nuestra representación de lo sagrado y el "cumplimiento" del objetivo de lo sagrado por una especie de *analogia entis* que nos injertaría en el ser en virtud de una intención asimiladora; es fácil incluso reconocer que en cada caso se trata de un ejercicio diferente de la sospecha; la fórmula negativa bajo la cual se podría colocar a estos tres ejercicios de la sospecha sería "de la verdad como mentira". Pero todavía estamos lejos de haber asimilado el sentido positivo de estas tres empresas: todavía estamos demasiado atentos a sus diferencias y a las limitaciones que los prejuicios de su época infligen más a sus epígonos que a ellos mismos. Entonces Marx queda relegado al economismo y a la absurda teoría de la conciencia reflejo, Nietzsche es arrinconado en un biologismo y un perspectivismo incapaz de enunciarse sin contradicción y Freud resulta acantonado en la psiquiatría y ridículamente acusado de un pansexualismo simplista.

Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia "falsa". Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia.

Pero estos tres maestros de la sospecha no son tres maestros de escepticismo; son seguramente tres grandes "destructores" y, sin embargo, ni siquiera esto debe extraviarnos; la destrucción, dice Heidegger en *Sein und Zeit*, es un momento de toda nueva fundación, incluida la destrucción de la religión en cuanto es, según palabras de Nietzsche, un "platonismo para el pueblo". Es más allá de la "destrucción" donde se plantea la cuestión de saber lo que todavía significan pensamiento, razón e incluso fe.

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica "destructora" sino mediante la invención de un arte de interpretar. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*. Lo que habría que confrontar, pues, no es solamente una triple sospecha, sino un triple ardid. Si la conciencia no es lo que cree ser, debe instituirse una nueva relación entre lo patente y lo latente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había instituido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación oculto-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifiesto. Que los marxistas se obstinen en la teoría del "reflejo", que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el "perspectivismo" de la Voluntad de Poder, que Freud mitologice con su "censura", su "portero" y sus "disfraces"; lo esencial no está en estos obstáculos y atolladeros. Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el trabajo "inconsciente" de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio.

Entonces lo que distingue a Marx, Freud y Nietzsche es la hipótesis general que interesa a la vez al proceso de la conciencia "falsa" y al método de desciframiento. Ambos van juntos, porque el hombre de la sospecha hace en sentido inverso el trabajo de falsificación del hombre del ardid. Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema de "valor" –de la evaluación y la trasvaluación–

busca por el lado de la "fuerza" y la "debilidad" de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras.

En el fondo, la *Genealogía de la moral* en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de la desmitificación.

Quizá no sea todavía esto lo más fuerte que tienen en común; su parentesco subterráneo va más lejos; los tres comienzan por la sospecha con respecto a las ilusiones de la conciencia y continúan por el ardid del desciframiento; los tres, finalmente, lejos de ser detractores de la "conciencia", apuntan a una extensión de la misma. Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; pero esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que responde victoriosamente a las mistificaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la *potencia* del hombre, la restauración de su *fuerza*; pero lo que quiere decir Voluntad de Poder debe ser recuperado por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dionisos", sin las cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "curación por la conciencia". El término es justo. A condición de decir que el análisis quiere sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e instruida por el principio de realidad. De modo que el mismo *incrédulo* que pinta al yo como un "pobre infeliz", sometido a tres amos, el ello, el superyó y la realidad o necesidad, es también el exegeta que recupera la lógica del reino ilógico y se atreve, con pudor y discreción sin par, a terminar su ensayo sobre *El porvenir de una ilusión* con una invocación al dios Logos, de voz débil pero incansable, al dios de ninguna manera todopoderoso, sino eficaz sólo a la larga.

Esta última referencia al "principio de realidad" en Freud y a sus equivalentes según Nietzsche y Marx (necesidad comprendida en éste, eterno retorno en aquél) hace aparecer el beneficio positivo de la ascesis exigida por una interpretación reductora y destructora: el enfrentamiento con la realidad desnuda, la disciplina de *Ananké*, de la necesidad.

Al mismo tiempo que nuestros tres maestros de la sospecha encuentran su convergencia positiva, dan a la fenomenología de lo sagrado y a toda hermenéutica concebida como recolección del sentido y como reminiscencia del ser su contrario más radical.

Tomado de: Ricoeur, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1985[6], pp. 32-35.

3. CÓMO HABLAR DE DIOS

¿Cuál es el lenguaje más adecuado para hablar de Dios? La pretensión de hablar de Dios con conceptos metafísicos (Principio, Causa, Razón, etc.), es antropomorfismo "oculta y enmascarado". "Lo Trascendente se entrega más voluntariamente al símbolo que respeta su inviolable reserva y su invencible renuencia, que al concepto con su indiscreta voluntad de explicitación".

El problema de la experiencia religiosa no es el problema metafísico de Dios, como en cambio supone el que todavía se pregunta si Dios deba o no deba concebirse como sustancia o causa o como otra cosa. Esto es, si al caso el "Dios de los filósofos", en el que podrá estar –o, mejor, haber estado– interesada la filosofía, pero que ciertamente no se refiere a la religión. El Dios de la religión es otra cosa: es el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, el Dios vivo y vivificante, es un Dios al que se le trata de tú y se le reza, un Dios a quien se dice con ansiedad *miserere mei* y con desesperación *ne sileas*, al que se vuelve pidiendo angustiados *quare me repuliste*? y suplicando con temblor y temor *ne avertas faciem tuam a me*, a quien en la hora suprema uno se confía exclamando *in manus tuas commendo spiritum meum* e implorando *in te Domine speravi: non confundar in aeternum*.

Me pregunto, por lo demás, quién concretamente tenga hoy interés en un Dios puramente filosófico: en un Dios que se reduzca a sólo principio metafísico, o que, como realidad existente, deba de algún modo reportarse al ser. La filosofía misma, yo creo, no se puede realmente interesar en una realidad que, aunque declarada suprema, se encuentra en un cierto sentido subordinada en cuanto puramente óntica, y a un concepto que, aunque considerado como la clave de un sistema racional, por su abstracción no pueda sino presentarse en una forma tan descarnada e inerte. A mí me parece que si se tiene un cierto interés de considerar al Dios filosófico, esto sucede sólo en la medida en que en él vibre todavía y tiemble y se fortalezca algún aspecto del Dios de la experiencia religiosa [...].

Se describe entonces la posibilidad que en la noción de trascendencia totalmente desconocida a la filosofía, pensamiento filosófico y experiencia religiosa deben encontrarse. Y efectivamente, puesto que el Dios auténtico de la experiencia religiosa no es alcanzado por los conceptos estrictamente filosóficos de Dios, aunque tan interesantes para una comprensión filosófica misma, puede nacer el proyecto de buscarlo y la perspectiva de encontrarlo en una

zona más profunda y originaria del pensamiento; allí en donde ninguna perplejidad o duda puede nacer a la idea que por el Dios de la experiencia religiosa más que los conceptos específicamente filosóficos aparecen adecuados y significativos los símbolos de la poesía y las figuras antropomórficas del mito, como se encuentran, por ejemplo, en las teofanías sensibles del *Éxodo* y de los *Salmos*, en las narraciones del *Génesis* y de los libros apocalípticos, en las grandiosas y luminosas visiones de los profetas.

Así se puede decir que inmediatamente claro a la experiencia religiosa es el Dios que para manifestarse prefiere las nubes y las llamas, mostrándose de día como una columna de nube y de noche como una columna de fuego; que se manifiesta a Moisés en la zarza ardiente, *in flamma ignis de medio rubi* y que, llamándolo desde el medio de una nube, *de medio caliginis*, se le presenta como un fuego devorador sobre la cima del monte, en el majestuoso escenario de la montaña que arde entre las llamas hasta el cielo oscurecido por nubes tenebrosas. O el Dios de la grandiosa teofanía del salmo 18, que aparece con las narices humeantes y la boca lanzando lenguas de fuego y carbones ardientes, en el acto de inclinar los cielos para descender sobre las lóbregas nubes, de cabalgar en un querubín para liberarse sobre las alas del viento, de envolverse en oscuras aguas y densa nube como de un manto de oscuridad, de cortar el granizo haciendo relampaguear su fulgor, de arrastrar todo con el resplandor de sus relámpagos y el ruido de sus truenos, de descubrir con el torbellino que irrumpe de sus narices el lecho del océano y los fundamentos del mundo. O el Dios que obra en el terremoto haciendo temblar la tierra y trastornar el suelo, fundir como cera las montañas y brincar el Líbano como un becerro. O el Dios que para manifestarse prefiere sucesivamente el ímpetu del ciclón o la suavidad del céfiro: ya se revela en el huracán, entre el choque de los truenos y el relámpago de los rayos, en medio de los montes humeantes, teniendo como voz para hablar el trueno y como trompa para anunciarlo el viento; ya, en cambio, haciéndose preceder de la violencia de la tempestad y de la furia del terremoto, pasa luego como un rumor de brisa ligera, *sibilus aurae tenuis*. O también el Dios que tiene el cielo como trono y la tierra como escabel, y que cubre la vista del trono en donde está sentado extendiéndose sobre una nube [...].

Por su carácter imaginativo y sensible este lenguaje puede parecer totalmente inadecuado para representar una realidad tan trascendente e inalcanzable como la divinidad, pero hay que reconocer, precisamente, que su inmediata y aparente inadecuación lo destina a un empleo tan evidentemente emblemático y le confiere una importancia tan claramente simbólica que lo hace no sólo apto para ese fin, sino incluso el único apropiado, en cuanto idóneo para decir cosas que no se pueden decir sino de esa manera y para representar cosas que

no se pueden representar de otro modo. Para captar el significado de aquellas fantásticas y coloridas expresiones no es realmente necesario someter a un proceso de desmitización, que, en el acto de empobrecer la imagen y decolorar el esmalte, no haría sino quitarle todo sentido y también toda eficacia reveladora. Están en tan poco contraste con la trascendencia divina, que se sustraen a toda desmitificación propia porque son las más adecuadas para revelarla; hasta el punto que quien las considera demasiado toscas para representar la divinidad corre el riesgo más bien de demostrar lo tosco de los propios pensamientos.

Por lo demás, no se ve con qué tipo de lenguaje la desmitización podría sustituir este lenguaje imaginativo, que es elocuente precisamente en cuanto mítico y simbólico. La expresión que trate de despojarse lo más posible de este carácter poético y antropomórfico, y pretenda lograr así captar la divinidad y revelar la naturaleza, corre el riesgo de ser precisamente la menos relativa, porque en su abstracción no llega a penetrar la dialéctica por la cual Dios, en su inexorable e impenetrable trascendencia, se oculta, y ocultándose se revela y no se revela sino ocultándose, al punto que de toda su manifestación se debe decir que ella oculta en el acto que descubre y viceversa, y no se puede decir que descubra más de lo que no oculte ni que oculte más de lo que no muestre. Es absurdo creer que la abstracción aumente la conveniencia: dada la imposibilidad del "referente", entre esos dos términos no puede haber sino una proporción inversa. El lenguaje abstracto y conceptual está expuesto al peligro de la objetivización, y, a menos que esté sometido a una sutil y clara radiografía que ponga en función la naturaleza original simbólica y la vocación latente de la figura, corre el riesgo siempre de ser objetivante, y de encarcelar lo inobjetivable en la estrecha medida de una metafísica óntica; mientras a la elasticidad del símbolo compete la capacidad de ver en su inseparabilidad trascendencia y presencia, lo ulterior y disponible, lo oculto y lo revelado: lo inobjetable como *geheimnisvoll offenbar*.

La soberbia pretensión de alcanzar la divinidad con puros conceptos es contraproducente, aleja y rechaza lo que se quisiera alcanzar y penetrar, mientras para ese fin logra ser mucho más eficaz el fascinante encanto de la imagen y mucho más cautivador la delicada armonía del símbolo. Ciertamente, con respecto de la precisión y el rigor del concepto y la fatiga que acompaña al difícil camino el símbolo no puede contraponer sino su humilde aspecto sensible y la espontaneidad de su nacimiento poético; pero en donde lo indeterminado del objeto se debe no a la nebulosidad de una idea vaga e indistinta, sino a su esencial e irreducible más allá, entonces la escueta humildad del símbolo encuentra su compensación gracias a la indebida y estéril *hybris* de la razón, haciéndose por esta vía dispuesta a cobrar su completa remuneración [...].

Con esto no me propongo descuidar la problemática de la *analogía* que ha recorrido toda la historia de la filosofía con los más fecundos resultados en los distintos campos de la metafísica, de la ontología, de la gnoseología y de la epistemología, y que tan fructuosamente todavía está presente en el actual debate filosófico, más aún cuando pertenece a su ámbito el concepto mismo de símbolo que estoy defendiendo. Lo que quiero decir es que incluso los perfeccionadísimos instrumentos conceptuales elaborados por la filosofía para proveer una normativa a los procedimientos análogos, por ejemplo el método de la afirmación-negación-eminencia, difícilmente logran dominar y ordenar la riqueza del lenguaje claramente poético y misteriosamente antropomórfico que con el símbolo y con el mito tiene mucha parte en la experiencia religiosa [...].

La trascendencia divina tiene una profundidad insondable, que hace inagotables los abismos en donde ella se esconde, y una radical inefabilidad, que la aísla en cimas de impenetrable e inaudito silencio. ¿Cómo se puede pensar que esta perennidad y este silencio puedan ser de algún modo representados por el concepto, que por su claridad y precisión es unidimensional, sin espesor, oculto sobre sí mismo? El acto mismo de la definición, con su tendencia a la explicitación completa y a la exacta determinación, consuma todo lo inagotable y disipa todo silencio; y en virtud de esta amputación sustancial todo lo dicho se resuelve en una objetivación sin vida y deformante. Una representación que quiera custodiar lo inagotable y preservar ese silencio debe tener en sí misma un margen, un espesor, un espacio, como solamente el simbolismo con su dialéctica interna puede garantizar y brindar. Lo trascendente se consigna más gustosamente al símbolo, que respeta su inviolable discreción y la invencible aspereza, que al concepto con su indiscreta voluntad de explicitación [...].

El lenguaje conceptual, que mira a la explicitación completa, es en cambio de por sí una violación de la inefabilidad del trascendente: su palabra es la interrupción del silencio, la disipación del misterio. Respecto a lo inobjetibable, éste no conoce otra alternativa a sí mismo que el cese del discurso, es decir el misticismo: lo inevitable sin evitar el silencio, el abandono total al misterio. Pero el simbolismo evita estos dos resultados y supera la alternativa: éste se sustrae a la explicitación completa sin que por eso se pase a la celebración del silencio. Simbolismo no es misticismo: el mismo silencio lo preserva en el acto mismo que dice la palabra, porque su palabra no es ni explícita ni muda, sino abierta, radiante, sugestiva; lo inefable del trascendente lo conserva en el acto en el que paradójicamente lo transforma en infinitud. El simbolismo sabe muy bien que decir Dios sólo es posible dejándolo inexpresado, y en este sentido ése es un continuo e infinito comentario a la impenetrabilidad divina. Éste revela y manifiesta la cosa indecible y al mismo tiempo revela y expresa el silencio

que la acompaña. Es así mismo el simbolismo escapa a las conclusiones de la teología negativa, y lo hace de modo mucho más libre y eficaz del método analógico que se suele usar para tal fin. De la teología negativa éste es al mismo tiempo reconocimiento y rectificación, en cuanto conserva la exigencia en el acto mismo que evita su consecuencia: el misterio y el silencio son respetados, más aún custodiados, pero dentro del mismo acto revelador [...].

Si se piensa que la representación puramente conceptual de la divinidad nació con la exigencia de superar la "fase" del antropomorfismo y de "purificar" el pensamiento filosófico de todo residuo antropomórfico, se puede quedar impresionados por el escaso éxito de la empresa, puesto que generalmente el éxito es resultado en contraste con las primitivas intenciones. Concebir a Dios en términos conceptuales significa definirlo con base en categorías elaboradas por la mente humana y atribuirle propiedades que directa o indirectamente adhieren al hombre, aunque sean muy refinadas y abstractas o también pensadas en sentido eminente y elevadas a lo máximo. En tal sentido concebir a Dios como Ser, Principio, Causa, Pensamiento, Razón, Valor, Persona, Bondad, Providencia, etc. es siempre *kat'anthropon legein*, que confiere a esas concepciones de la divinidad un carácter sustancialmente, aunque encubiertamente, antropomórfico.

La fuente de donde el hombre puede sacar una idea de razón y racionalidad o de persona y personalidad es su misma experiencia interna, y en general los conceptos filosóficos son pensados por la mente humana *ex analogia hominis*. De ahí que definir *filosóficamente* a Dios como Razón o Persona, o atribuirle *conceptualmente* la racionalidad o la personalidad, o en general designarlo con un concepto filosófico o pensarlo con categorías filosóficas, es en realidad mucho más antropomórfico que no hacerse de Dios una representación claramente simbólica, tal vez en forma vistosamente humana; puesto que los conceptos y las categorías, aunque mostrándose como puramente racionales y completamente deshumanizados, no logran disimular totalmente, como lo quisieran, su origen analógico, y en todo caso terminan volviendo a encerrar lo inobjetibable en el sistema de las categorías del pensamiento humano de manera reductiva y objetivante, mientras la forma humana en su simbolismo está configurada precisamente para ofrecer a lo inobjetivable una sede apropiada a su ulterioridad. El antropomorfismo conceptual resulta, pues, mucho más antropomórfico que el antropomorfismo simbólico cuanto más éste es expresado y profesado y aquél inconfesado y oculto.

Estas consideraciones abren camino a la distinción de dos géneros de antropomorfismo: el conceptual, oculto y callado, gobernado por el principio de la explicitación objetivante, y el simbólico, consciente y declarado, dominado por la solicitud de lo inagotable. Respecto de la divinidad y respecto del corazón

mismo de la realidad es mucho más elocuente, claro y sugestivo el antropomorfismo manifiesto, expresado por el símbolo y por el mito, que no el antropomorfismo oculto, escondido en las concepciones puramente conceptuales y filosóficas de Dios. Se puede hablar al respecto de un antropomorfismo abierto y genuino, que es aquél abierto y reconocido del símbolo y del mito, y de un antropomorfismo deteriorado y deformado, que es el latente y oculto en ciertas doctrinas filosóficas de la divinidad: sólo el primero, abierto y declarado es revelativo, mientras el segundo, oculto y enmascarado, es en realidad falaz y mistificante.

Tomado de: Pareyson, L. "Filosofía y experiencia religiosa". En: *Anuario filosófico*, 1, 1985.

VATTIMO

1. EL "PENSAMIENTO DÉBIL" COMO PENSAMIENTO ANTI-FUNDACIONAL

El "pensamiento débil significa que "se ha terminado la concepción fundacional de la filosofía". Se han disuelto los fundamentos últimos, los principios controvertibles, las ideas claras u distintas, las evidencias originales y las leyes ineluctables de la historia.

Lo que quiero decir es que el destino de la filosofía militante hoy y el destino público de la filosofía me parecen estrechamente unidos. Y este es el motivo por el cual, contra las actitudes que respeto, pero que no comparto, de otros colegas académicos, filósofos, yo estoy muy deseoso, disponible e interesado por el contacto con un público no especializado, sin seguir los caminos de una conversación técnica [...]. Y esto es coherentemente posible solamente si se piensa en una filosofía de algún modo militante que hoy –y este es el punto del discurso sobre la secularización– no puede pensarse sino como discurso público, dirigido a los no filósofos, como discurso que yo defino también, polémicamente, de edificación.

La filosofía militante todavía es posible y debe, según mi parecer, desarrollarse en la forma de un discurso que no se dirige exclusivamente a los técnicos de la filosofía [...].

La filosofía, en su núcleo más auténtico, desde Aristóteles hasta Kant es saber de la fundación, saber primero. En Aristóteles éste se desplegaba como individuación de un estrato del ser más fundamental que todos los demás

estratos, por encima del movimiento, de la figura, de la cantidad (objeto de la matemática, de la física) de la que es soporte.

Es el ser en cuanto tal. La filosofía es, pues, el saber de la sustancia respecto de todos los demás.

Esta noción de saber primero se ha mantenido, por lo menos fundamentalmente, hasta Kant. En el cual, naturalmente, no se trata ya para el filósofo de conocer un estrato del ser objetivamente prioritario respecto de los otros. El noúmeno en Kant es sólo lo que se puede pensar, no experimentar. Pero queda un saber fundamental porque es el saber del saber, una historia de conocimiento reflejo de las condiciones de posibilidad de los saberes sobre los objetos. Como saber de saber, en el fondo.

Se duda que Kant quisiera en realidad fundar los saberes. Pero, probablemente tenía ya la exigencia, que permanece en nosotros, de filosofía, la exigencia de reportar de algún modo los saberes técnicos, especiales, científicos, a una dominación por parte del individuo. La Crítica de la razón pura no fundaba la ciencia, más bien se apoderaba de ella, no para dominarla, sino para humanizarla. En todo caso, de Aristóteles a Kant, la filosofía había mantenido la idea de ser un saber primero, un saber fundamental, o en el sentido objetivo o en el sentido, podríamos decir, epistemológico, crítico, en Kant. O porque conocía el estrato primero del ser en Aristóteles, o porque conocía los modos mismos del conocer en Kant.

Después de Nietzsche, sin embargo, esta fisonomía fundacional de la filosofía se disolvió. El nombre de Nietzsche simboliza, en realidad, un movimiento complejo y vasto que se ha referido en gran parte del saber filosófico entre el Ottocento y el Novecento. Nietzsche, por lo demás, en muchas de sus obras no hace sino exponer argumentos que encontramos más académicamente expuestos, con mayor profesionalismo filosófico en un pensador como Dilthey, por ejemplo, el cual ha trabajado mucho sobre el problema del formarse y disolverse de la metafísica en la tradición occidental.

Así como en Dilthey, análogas manifestaciones del pensamiento filosófico pueden encontrarse en las discusiones sobre los fundamentos de la ciencia al comienzo del Novecento. En la fenomenología de algún modo, y naturalmente en Heidegger (que no sólo es un fenomenólogo).

¿Cómo es que desaparece la imagen de la filosofía como saber fundacional, fundante? Podemos probablemente indicar dos razones. La primera está a la vista de todos: la complejidad del mundo del saber hace cada vez más inverosimil la existencia de un saber que rija los otros saberes de manera unitaria, fundante.

Junto a la especialización de los saberes se tiene, además, la especialización de las esferas de existencia, como la describió Max Weber, el sociólogo de la modernidad. La organización racional de la sociedad moderna europeo-occidental se desarrolla por *especificación de territorios*. Algo así como sucede en la industria, la sociedad se "desarrolla" a través de una especialización a la que corresponde una división de las esferas de existencia: se imponen lógicas específicas en los distintos sectores de la vida. No sólo: al lado de la articulación racional especialista de la cultura occidental, se hacen accesibles, gracias al desarrollo de los medios de comunicación, otras culturas que parecen también esferas de existencia poco conmensurables. Al comienzo estas culturas parecen simplemente "primitivas", no llegadas todavía a nuestro grado de desarrollo. Esta idea, después, empieza a vacilar. Aumentando el conocimiento de estos pueblos se descubre que tienen culturas refinadas que comprenden ritos religiosos, danzas sagradas, complejas mitologías y máscaras rituales que se convierten incluso en fuentes de inspiración para nuestro arte. Empieza a aparecer, pues, improbable y simplista la idea de una única línea de desarrollo sobre la cual se puede indicar quién está adelante y quién detrás. Se trata, en cambio, de una experiencia de multiplicidad que hace cada vez más difícil la reducción de todo a un único fundamento. La crisis de la filosofía como metafísica, como pensamiento de la fundación, en el mundo moderno se verifica precisamente a causa de estos fenómenos inéditos, la organización racional y cada vez más articulada de la sociedad, con consiguiente división del trabajo social; la especificación de las esferas de la existencia, la proliferación de los lenguajes científicos y la cada vez más acentuada especialización. Por tanto, si hay metafísica, ya no hay sujeto que pueda practicarla, porque no hay nadie que pueda saber todo. Hay otro aspecto de la disolución de la idea de fundación que es muy importante y que está sobre todo presente en Nietzsche, y es la idea de la *superficialidad de la conciencia*.

Para que exista una metafísica fundacional es necesario que haya por una parte la posibilidad de aferrar un principio, y por otra que éste no sea ilusorio: es la evidencia de la conciencia, la idea clara y distinta de Descartes, que incluso para no dudar necesita pensar en un Dios bueno que no nos engañe. Para poder pensar el pensamiento como fundación hay que aceptar que primero haya un principio (de tipo objetivo como en Aristóteles o como en Kant crítico-epistemológico), pero que también el acto que lo aferra sea igualmente primero, o último de algún modo, es decir, sea un acto del cual no se puede dudar.

Ahora bien, la evidencia de la conciencia, según Nietzsche, es más o menos causada por la mala digestión. Nietzsche escribe en alguna parte una frase muy expresiva: "Me han enseñado a dudar de las ideas que no me parecían claras y

distintas; pues bien, yo les digo que deben dudar sobre todo de las ideas que les parecen más evidentes", porque la voz de la conciencia no es sino la voz del rebaño en ustedes.

No debemos, pues, tomar la evidencia como signo de la verdad, porque la evidencia la producen las costumbres, las presiones sociales, las convenciones, los trucos de la lengua de algún modo. Nietzsche llega a escribir que nunca podremos excluir a Dios mientras no modifiquemos la gramática. La teología, la fe en Dios, está escrita en la gramática, en la estructura misma del sujeto y del predicado.

La disolución de la idea fundacional de la filosofía, disolución que algunos niegan, no es demostrable básicamente. Sería pretender refutar la metafísica con otra metafísica; un acto supremamente contradictorio. La debilidad del pensamiento es también el reconocimiento de que han sucedido hechos que transforman la esencia de nuestro discurso en alguna cosa. Pero estos hechos, precisamente porque son hechos, no son una norma de legitimación como la demostración fundamental. Nietzsche dice: "Dios ha muerto" y no "Dios no existe" y esto es, según mi parecer, fundamental: la profesión de ateísmo es la respuesta a una serie de acontecimientos que me hablan y que yo interpreto en una cierta dirección, pero nunca puedo demostrar que existe una estructura del ser en la que Dios está excluido. Que Dios haya muerto quiere decir que yo no tenga nada que ver con una estructura del ser siempre igual, de otro modo Dios existiría, sería precisamente esa estructura. En un laberinto mental que tal vez conduce a la locura. Tal vez es cierto lo que sostienen los predicadores, que Nietzsche se enloqueció.

Estos discursos parecen más problemáticos si se presentan en un esquema unitario. Pero basta leer los textos filosóficos de finales del Ottocento y de comienzos del Novecento para comprender cómo estas ideas circulan difusamente en gran parte de la filosofía. Se ha consumado la concepción fundacional de la filosofía, se habla de crisis de la razón. Jamás alguien ha demostrado que no es así, pero de algún modo se siente que no es así, se han acumulado anécdotas, historietas, reflexiones interiores que han llevado a decir que no es así [...].

Ciertamente el pensamiento de la secularización, el pensamiento que ha sostenido Nietzsche y Heidegger, no tiene argumentos tan sólidos para afirmar que la filosofía no funda. Simplemente, la filosofía se ha transformado, se ha convertido también en un pensamiento narrativo y nosotros contamos historias. La superficialidad de la conciencia, sin embargo, no la teorizó solamente Nietzsche sino también, como se sabe, Freud y Marx, aunque en distintas for-

mas. Marx en la noción de ideología, Freud en la noción de conciencia como producto de acciones de remoción, como dominio limitado por otro que no es el del inconsciente, que obra de algún modo sobre ella. La conciencia: en nuestra cultura no es instancia última.

Todo esto lleva a lo que puede ser útilmente definido, al comienzo sólo en sentido metafórico, como "secularización de la cultura". La filosofía ha perdido las características "fuertes" y "altas" y esto es comparable a la secularización de la vida, a la pérdida de lo sagrado [...].

Si Heidegger existe, fue porque hubo la tradición judeo-cristiana, si Heidegger pudo pensar que el ser no existe, pero sucede, es porque leyó la Biblia y, sobre todo, el Nuevo Testamento.

Cuando Nietzsche afirma que Dios ha muerto, dice también que lo mataron sus fieles. De algún modo, según el contenido de la revelación religiosa –no hay nada de esto en Nietzsche, pero él lo sugiere– la hipótesis de Dios como supremo principio metafísico se vuelve superflua.

De algún modo, gracias a Dios somos, en la medida en que lo somos, ateos. Es solamente como prosecución de una vocación profundamente escrita en la tradición judeo-cristiana, transmitida junto con las verdades del pensamiento griego, que nosotros pudimos comenzar a no pensar ya en el ser en términos de principio, autoridad, fundamento y, por tanto, también las estructuras de la existencia en términos autoritarios, rígidos. Es sólo gracias a la pertenencia a esta tradición como nosotros podemos pensar débilmente. En el término "secularización", en el uso que de él se hace en este libro, se condensan, se explican un poco todos estos significados, precisamente con el propósito de abrir seriamente el diálogo de la filosofía con la religión.

Tomado de: Vattimo, G. "El pensamiento secularizado". En Poliedro, IV, n. 9-10, 1987.

Undécima parte

BERTRAND RUSSEL, LUDWIG WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

La filosofía no puede ser fecunda si se halla separada de la ciencia.

BERTRAND RUSSELL

Aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibieran una respuesta, ni siquiera se habrían rozado los problema de nuestra vida.

LUDWIG WITTGENSTEIN

Lo característico de la filosofía es penetrar en aquel caparazón solidificado que forman la tradición y la convención, rompiendo los cepos que nos encadenan a precedentes heredados, para llegar a un modo nuevo y más poderoso de ver las cosas.

FRIEDRICH WAISMANN

No puede deducirse válidamente ninguna conclusión imperativa desde el conjunto de premisas que no contengan, al menos, un imperativo.

RICHARD M. HARE

CAPÍTULO XXXIII

BERTRAND RUSSELL Y ALFRED NORTH WHITEHEAD

I. *Bertrand Russell: del rechazo del idealismo a la crítica de la filosofía analítica*

√ Bertrand Russell (1872-1970) a los dieciocho años entró como estudiante al Trinity College de Cambridge, en donde conoció y se hizo amigo de Trevelyan, Mc. Taggart, Sidgwick y Moore y en donde tuvo luego a Ludwig Wittgenstein como alumno.

Fuga del idealismo → § 1

Fue Moore quien por el año 1898 liberó a Russell de la "jaula" idealista en la que había caído leyendo a Hegel y a Bradley. Russell recuerda: "Él (Moore), asumió la dirección de la rebelión, y yo lo seguí con un sentido de liberación. Bradley había sostenido que cualquier cosa en que crea el sentido común es sola apariencia; nosotros pasamos al extremo opuesto y pensamos que es real todo lo que el sentido común, no influenciado por la filosofía y la religión, supone que es real".

Así fue como Russell retomó el camino tradicional de la filosofía empirista inglesa, a la que luego hizo importantes contribuciones: *Los problemas de la filosofía* (1912), *El análisis de la mente* (1921); *El conocimiento humano: su finalidad y sus límites* (1948).

Las matemáticas reducidas a la lógica → § 2

√ *Los principios de la matemática* aparecieron en 1903; con ellos Russell se propuso mostrar que todas las matemáticas proceden de la lógica simbólica. Con los *Principia mathematica* –tres volúmenes escritos con Alfred North Whitehead y publicados en 1910, 1912 y 1913 respectivamente– deseó realizar el programa de elaboración efectiva de las matemáticas partiendo de los conceptos de la lógica. Para Russell, en

Contra los filósofos analíticos → § 3-4

resumen: "Las matemáticas puras son la clase de todas las proposiciones de la forma "*p* implica *q*"; no existen conceptos típicos de las matemáticas que no puedan ser reducidos a conceptos lógicos (de la lógica de clases).

Opuesto al pragmatismo y a los neopositivistas –por ejemplo Neurath– que parecían haber olvidado que el propósito de las palabras es ocuparse de cosas diferentes de ellas mismas, Russell criticó duramente tanto al "segundo" Wittgenstein como a los filósofos de Oxford, ya que "discutir hasta el infinito sobre lo que intentan los tontos cuando dicen tonterías puede ser divertido, pero es bien difícil que sea algo importante". Russell presenta dos acusaciones contra la filosofía analítica: el culto al uso común del lenguaje y la estéril preocupación por el uso de las palabras.

√ Pacifista coherente, intelectual sensible a las injusticias sociales, el agnóstico Russell criticó los aspectos de la moral cristiana que consideraba oscurantistas.

Pacifista valeroso → § 5

Con frecuencia dijo de sí mismo que gastó su vida por un mundo en el que "el espíritu creativo sea vivaz, en el que la vida sea una aventura llena de gozo y de esperanza [...]".

1. La formación cultural y el encuentro con G. E. Moore

Bertrand Arthur William Russell nació el 8 de mayo de 1872 en Ravenscroft, cerca de Tintern en Monmouthshire y, luego de la muerte temprana de sus padres, fue acogido en la casa de su abuela, "Lady John", escocesa y presbiteriana, quien defendió los derechos de los irlandeses y atacó la política imperialista de la Gran Bretaña en África. Russell recibió su primera educación con preceptores agnósticos; aprendió perfectamente el francés y el alemán y adquirió el gusto por la historia en la biblioteca de su abuelo en donde descubrió también en la geometría de Euclides el gozo que pueden proporcionar el rigor y la claridad de las matemáticas.

La infancia de Russell no fue feliz. Pero a los dieciocho años entró a estudiar al Trinity College de Cambridge. Cambridge le desveló "un mundo nuevo" y le ofreció "un período de infinita delicia". Allí se hizo amigo de hombres como Dickinson, Trevelyan, Mc. Taggart, Sidgwick y Moore. Más tarde, siempre en el Trinity, tuvo como discípulo a L. W. Wittgenstein, el inspirador del neopositivismo del Círculo de Viena y maestro reconocido del movimiento analítico-lingüístico que ya se conoce con el nombre de Cambridge-Oxford Philosophy. Russell dice de su encuentro con Wittgenstein que representó para él "una de las aven

intelectuales más excitantes de su vida". Después, Russell y Wittgenstein se separaron cada vez más, hasta la ruptura completa de su amistad.

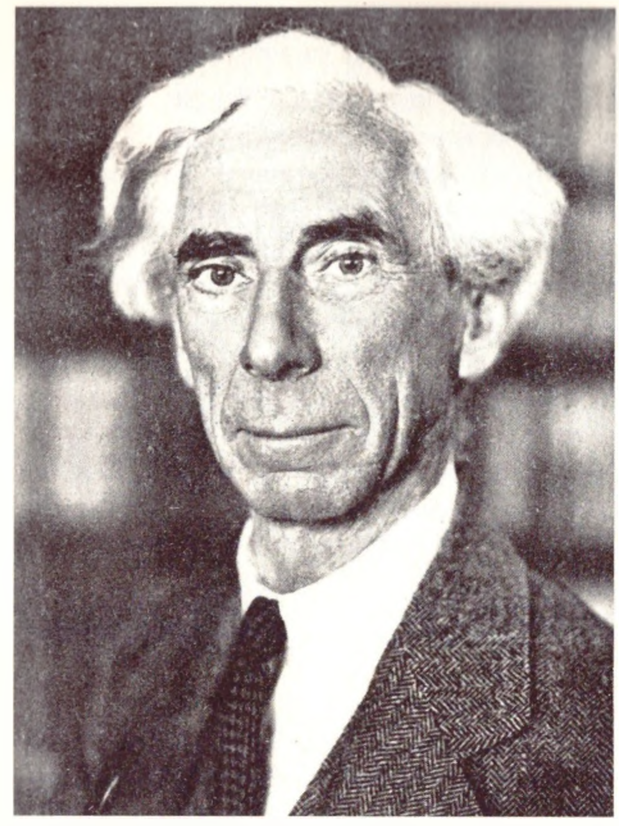
Pues bien, en el Trinity, bajo la influencia de J. M. F. Mc. Taggart, Russell fue por poco tiempo hegeliano, de un hegelianismo que le llegó a través de Bradley. Pero en 1898, con la ayuda de Moore, se liberó del idealismo. "En Cambridge –escribe Russell– leí a Kant y a Hegel como también la *Lógica* de Bradley, que me influenció profundamente. Fui discípulo de Bradley por algunos años, pero por el año 1898, cambié mis puntos de vista, en gran parte por las argumentaciones de G. E. Moore [...]. Él tomó la dirección de la rebelión y yo lo seguí con un sentido de liberación. Bradley había sostenido que cualquier cosa en la que creyera el sentido común era sola apariencia; nosotros pasamos al extremo opuesto y pensamos que es real *todo lo que* el sentido común, no influenciado por la filosofía y la religión, supone que es real. Con el sentimiento de escapar de una prisión, nos permitimos pensar que la hierba es verde, que el sol y las estrellas existen aunque nadie sea consciente de ellos [...] y así, el mundo que hasta entonces había sido sutil y lógico se hizo, de improviso, rico, variado y sólido".

2. El atomismo lógico y el encuentro con Peano

De este modo, Russell se liberó de las cadenas del idealismo y volvió al camino del *empirismo* de la filosofía inglesa. A esta concepción empírica y realista de la filosofía, él contribuyó a continuación con toda una serie de volúmenes, relativos a vitales y difíciles cuestiones de gnoseología y epistemología: *Los problemas de la filosofía* (1912), *Nuestro conocimiento del mundo exterior* (1914), *Misticismo y lógica* (1918), *El análisis de la mente* (1921), *El análisis de la materia* (1927), *El conocimiento humano: su finalidad y sus límites* (1948).

En un desarrollo en el que modificó algunos puntos de vista, Russell sostuvo siempre que "la filosofía no puede ser fecunda si se separa de la ciencia". En los años sesenta, Russell veía la propia concepción del mundo como "una concepción resultante de la síntesis de cuatro ciencias diferentes: es decir, la física, la fisiología, la psicología y la lógica matemática".

Russell fija en 1899-1900 la fecha fundamental de su trabajo filosófico: en este periodo adopta "la filosofía del atomismo lógico y la técnica de Peano a la lógica matemática [...]. El giro de aquellos años representó una revolución; los cambios sucesivos tuvieron unas características de evolución". El *atomismo lógico* quiere ser una filosofía que surge de la simbiosis entre un empirismo radical y una lógi-



Bertrand Russell (1872-1970), filósofo, lógico y matemático entre los más notables de nuestro tiempo

ca perspicaz. La lógica ofrece las formas estandarizadas del razonamiento correcto y el empirismo las premisas que son o proposiciones atómicas o proposiciones complejas *construidas* a partir de las primeras. La proposición atómica describe un hecho, afirma que una cosa tiene cierta cualidad o que determinadas cosas tienen ciertas relaciones. Un hecho atómico, por su parte, es lo que hace que una proposición sea verdadera o falsa. "Sócrates es ateniense", es una proposición atómica y expresa el hecho de que Sócrates es ciudadano ateniense. "Sócrates es el marido de Jantipa" es otra proposición atómica. "Sócrates es ateniense y es el marido de Jantipa" es una proposición compleja o molecular. Estas ideas volverán a aparecer en el *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein.

En 1903 publicó *Los principios de la matemática* en los que se propone "demostrar, en primer lugar, que todas las matemáticas proceden de la lógica simbólica y luego descubrir, en cuanto sea posible, cuáles serían los principios de la lógica simbólica misma". Ahora bien, el primer propósito de Russell lo ilustró en el volumen recordado ya, mientras intentó desarrollar el segundo con los *Principia mathematica*, tres gruesos volúmenes compuestos en colaboración con A. N. Whitehead y publicados en 1910, 1912 y 1913 respectivamente.

Como sobre las concepciones lógicas de Russell se hablará en el capítulo referente al desarrollo de las ciencias matemáticas y físico-naturales del siglo XX, aquí se dirá solamente que Russell, junto con el alemán Gottlob Frege, piensa

a) que las matemáticas pueden ser reducidas a una rama de la lógica; *b*) que "las matemáticas puras son la clase de todas las proposiciones de la forma "*p* implica *q*"; *c*) que no existen conceptos típicos de las matemáticas que no puedan ser reducidos a conceptos lógicos (de la lógica de clases); y *d*) que, con mayor razón, no existen procedimientos de cálculo y de derivación en las matemáticas que no puedan ser reducidos a derivaciones de carácter puramente formal.

1. La teoría de las descripciones

Cercano a Frege en el programa logicista, Russell –en su reacción ante idealismo– estuvo de acuerdo con Frege aun en sostener el realismo platónico para los objetos de las matemáticas: los números, las clases, las relaciones, etc., tienen existencia independiente del sujeto y de la experiencia. Una relación como "Si A = B y B = C entonces A = C" existe independientemente del sujeto que la piensa, existe y es *siempre* verdadera.

Sin embargo, hay una cuestión importante en la que Russell, en aquellos años, se distanció de Frege: se trata de la *Teoría de la descripción* (1905). Frege había hecho notar que expresiones como "estrella de la mañana" y "estrella de la tarde", aunque indiquen el mismo planeta Venus, dicen cosas distintas, tienen sentidos diferentes. Por consiguiente, él había distinguido entre *sentido* (Sinn) y *significado* (*Bedeutung*) o en términos clásicos entre *connotación* y *denotación* o *intensión* y *extensión*. Las dos expresiones precedentes tienen el mismo significado o la misma denotación, indican el mismo objeto; mientras que su sentido o connotación, es decir, lo que ellas afirman sobre el objeto, es diverso.

Ahora, también Alexius Meinong había reflexionado sobre estos problemas y sobre el *status* de ciertas frases, como las siguientes: "La montaña de oro no existe" o "el círculo cuadrado no existe". Estas son proposiciones verdaderas y en algunos casos también útiles. Pero, este es el problema: ¿cómo puede ser verdadera una proposición y tener significado si se refiere a nada? Se pensó, entonces, que debía haber ahí algún sentido en el que existen ya sea *las montañas de oro*, o los *círculos cuadrados*, es decir los objetos indicados por las *expresiones denotantes*. En resumen, aunque no existan realmente, las montañas de oro, las quimeras o los círculos cuadrados, debe de tener algún tipo de existencia, si las expresiones que los denotan forman parte de enunciados que tienen significado y son verdaderas como es el caso de la afirmación "el círculo cuadrado no existe".



Bertrand Russell (lo acompaña la física francesa Irène Joliot-Curie) en Estocolmo en 1950, con motivo de la asignación del premio Nobel de literatura

Pues bien, Russell se rebeló contra el reino de las sombras de Meinong y para evitar los engaños y los enigmas a los que conducen tales expresiones denotantes, propuso un análisis que hiciera desaparecer tales expresiones por el cual en vez de decir "la montaña de oro no existe" se puede decir: "No hay ninguna entidad que al mismo tiempo sea de oro y sea montaña". Tal análisis elimina la locución "una montaña de oro" y por consiguiente elimina cualquier razón para creer que el objeto indicado por ella tenga cualquier tipo de existencia. La frase "el círculo cuadrado no existe" se vuelve "nunca es verdadero que *x* sea circular, y sea un cuadrado y no sea siempre falso que *x* y *y se identifican*". Como se ve, en las *reconstrucciones* de Russell desaparecen las expresiones denotantes; desaparecen las voces del verbo "existir" y del verbo "ser" en función no copulativa. Esta teoría, expuesta en 1905, fue desarrollada luego en *Principia mathematica*, en donde Russell distingue entre *descripciones indefinidas o ambiguas* ("un hombre", "uno que camina", etc.), y *descripciones definidas* ("El primer rey de Roma", "el así es así"). De este modo Russell pensaba eliminar las paradojas metafísicas de la "existencia" y las paradojas de lo no existente. La teoría de las descripciones de Russell afirma, en conclusión, que las expresiones denotantes son incompletas, es decir, son incapaces de tener significado por sí solas y se distinguen claramente de los nombres propios (los cuales, tomados aisladamente, tienen significado). [Textos 1]

4. Russell contra el "segundo" Wittgenstein y la Filosofía analítica

Russell, atento analista del lenguaje, sometió, durante toda su vida, al "microscopio de la lógica" toda una serie de cuestiones filosóficamente importantes y con frecuencia difíciles y embrolladas. Hizo esto siempre con la preocupación

es la relación que el lenguaje debe tener con los hechos, si se debe dar conocimiento válido.

Ciertamente, Russell es consciente de los *límites* del empirismo. En efecto, el empirismo puede ser definido con la afirmación según la cual "todo el conocimiento sintético se basa sobre la experiencia". Pero este principio no se basa sobre la experiencia. Por consiguiente, el empirismo es una teoría, que muestra su inadecuación. Y sin embargo, dice Russell, el empirismo es la mejor teoría entre todas las disponibles. Contrario al pragmatismo, Russell es también adversario de los neopositivistas (Neurath, Hempel, etc.) que parecen haber olvidado que la finalidad de las palabras "es la de ocuparse de cosas diferentes de las palabras".

Sin embargo, Russell guardó sus más duros ataques contra el "segundo" Wittgenstein y la filosofía del lenguaje. Como se verá en las páginas dedicadas tanto al "segundo" Wittgenstein como a la Filosofía analítica, las acusaciones de Russell no cumplen con su objetivo, ya que la Filosofía analítica se preocupa de las palabras precisamente porque le interesa una relación que no sea nebulosa o ilusoria entre las palabras y las cosas o mejor, entre las palabras y la vida.

Russell mismo ha dicho del movimiento analítico en su conjunto: "La doctrina, en cuanto la entiendo, consiste en sostener que el lenguaje de la vida cotidiana, con las palabras usadas en su significado ordinario, es suficiente para la filosofía y que ésta no tiene necesidad de términos técnicos o de cambios en el significado de los términos comunes. No logro absolutamente aceptar esta opinión. Soy contrario a la misma: *a*) porque no es sincera; *b*) porque es susceptible de excusar la ignorancia de las matemáticas, la física, la neurología en quienes sólo han tenido una formación clásica; *c*) porque es presentada por algunos con un tono de santurrona rectitud, como si oponerse a ella fuera un pecado contra la democracia; *d*) porque convierte a la filosofía en algo trillado y superficial; *e*) porque hace casi perdurable en los filósofos la actitud confusionista que han tomado del sentido común".

En resumen, Russell cree que los filósofos del lenguaje practican la mística del *uso común*; rechaza el hecho de que los de la Universidad de Oxford consideren el lenguaje común como el banco de prueba de todo otro lenguaje. Ciertamente, en el lenguaje común se continuará "discurriendo sobre el sol que se levanta y cae. No obstante, los astrónomos hallarán que es mejor otro lenguaje y sostengo que un lenguaje diverso es preferible también en filosofía".

La otra acusación que Russell lanza contra Oxford es que la filosofía que se hace allá le "parece una disciplina carente de importancia e interés. Discutir hasta

el infinito sobre lo que intentan decir los tontos cuando dicen tonterías puede ser divertido, pero es bien difícil que sea importante".

Russell, pues, reprocha dos cosas a la Filosofía analítica: de una parte, ella practicaría el culto al *uso común* del lenguaje en menoscabo de todo lenguaje técnico; y de otra, que ella, en vez de buscar el sentido de las cosas y de la realidad se ocuparía estérilmente del sentido de las palabras. |Textos 2|

5. Russell: la moral y el cristianismo

Convencido de que los valores no se pueden deducir lógicamente del conocimiento, Russell fue un defensor tenaz de la libertad individual contra toda dictadura y todos los abusos del poder. Sensible ante las injusticias sociales, Russell fue igualmente uno de los más convencidos defensor del pacifismo.

La vida irreductible y obstinada, con sus heridas, y sufrimientos, inútiles con frecuencia, hizo que Russell bajara del cielo de las matemáticas a la tierra de los hombres sufrientes. Adversario de las injusticias del capitalismo, Russell no fue menos duro respecto de los métodos de los bolcheviques. En *Teoría y práctica del bolchevismo* (1920), se lee: "El sectarismo y la crueldad mongólica de Lenin |con el que Russell había tenido una larga conversación en 1920| me helaron la sangre en las venas". En 1952, pidió al gobierno norteamericano que liberara a Morton Sobell (acusado por Rosenberg en 1951) condenado a treinta años de prisión por espionaje. En 1954, apoyado por Einstein, promovió una campaña contra las armas atómicas. Durante la crisis de Cuba escribió a Kennedy y a Kruschev dos cartas memorables; unos meses después escribió en *Izvestia* para oponerse a la hostilidad rusa contra los judíos; pacifista durante la Primera Guerra Mundial estuvo a favor de los aliados durante la segunda: horrorizado por los crímenes nazis, había formado *La fundación atlántica de la paz* y había inspirado *El tribunal Russel*", para que se desenmascarara los crímenes de guerra contra Vietnam buscando que la conciencia de las masas se sublevara contra la guerra de los Estados Unidos en Vietnam.

Pacifista coherente y desmitificador valeroso, Russell tuvo que pagar personalmente por sus ideales. Procesado varias veces, estuvo encarcelado, sufrió la impopularidad y le fue retirada la cátedra de filosofía en el City College de Nueva York.

Defendió igualmente el amor libre. Se casó cuatro veces, lo que indica que se divorció tres veces. En 1927 había fundado, junto con su segunda esposa Dora

Winifred Black, una escuela basada en principios educativos "revolucionarios"; en ella, los muchachos y las muchachas leían lo que querían, no eran castigados nunca, se bañaban conjuntamente y corrían desnudos por el parque. La escuela fracasó.

En el fondo, para Russell sólo tienen sentido las afirmaciones tautológicas de las matemáticas y las sintéticas de las ciencias empíricas. Sobre estos fundamentos es obvio que toda fe, toda visión metafísica del mundo, cualquier tipo de religión, debe desplomarse. Consideró al cristianismo, como todas las demás religiones, desde el punto de vista teórico, como un conjunto de afirmaciones sin sentido y desde el punto de vista ético, como una religión que implica una moral inhumana y oscurantista. Surge aquí la sospecha de que Russell no conoció o no quiso reconocer otra interpretación histórica del cristianismo que la dominante en Inglaterra en el mediocre período victoriano.

Russell dedicó su vida luchando por un mundo en el que, como lo dijo: "El espíritu sea creativo y vivaz, la vida sea una aventura llena de gozo y de esperanza [...] un mundo en el que el afecto tenga vía libre y en el que la crueldad y la envidia sean expulsadas por la felicidad del desarrollo libre e irrestricto de todos aquellos instintos que construyen la vida y la llenan de delicias intelectuales". Russell escribió también un brillante libro titulado *Historia de la filosofía occidental* (4 vol. 1934), en el que "intenta demostrar que los filósofos son el resultado de su *milieu* social". Bertrand Russell murió el 3 de febrero de 1970. [Textos 3]

II. *Alfred North Whitehead: proceso y realidad*

√ Alfred North Whitehead (1861-1947) –matemático que luego enseñó filosofía en Harvard– es autor, junto con Bertrand Russell, de los *Principia mathematica*. Entre sus obras filosóficas se encuentran: *La ciencia y el mundo moderno* (1925); *El devenir de la religión* (1926); *Aventuras de las ideas* (1933).

El universo no es una máquina sino un organismo
→ § 1-2

Estuvo convencido de la necesidad de una relación mutua entre ciencia y filosofía: "Cada una de ellas ayuda a la otra". Con base en esta convicción, Whitehead propuso una teoría metafísica en la que toda la historia del universo y no sólo de la humanidad, apareciera como *procesualidad*: el universo entero no es estático, es más bien un *proceso*; no es una máquina sino un organismo que "crece junto" con un sujeto, es decir, la autoconciencia, que no es el punto de partida del proceso sino el punto de llegada.

1. La interrelación entre ciencia y filosofía

Alfred North Whitehead nació en Ramsgate, en Kent, en 1861. Sin descuidar las lenguas clásicas y la historia, se dedicó al estudio de las matemáticas. En 1898 publicó su *Tratado de álgebra universal*. Escribió, junto con Russell, los *Principia mathematica* (1919-1913) y enseñó matemáticas primero en Cambridge y luego en Londres hasta 1924. En este año se pensionó como profesor de matemáticas pero fue llamado a enseñar filosofía en la Universidad de Harvard. Dictó cursos hasta 1937 y murió en 1947. Sus obras filosóficas son numerosas: *La ciencia y el mundo moderno* (1925); *El devenir de la religión* (1926); *Aventuras de las ideas* (1933); *Modos de pensamiento* (1938). Su principal obra filosófica es *Proceso y realidad* (1929).

El propósito fundamental de Whitehead fue el de elaborar una metafísica o visión del mundo que se base, se cruce y esté en relación mutua con las generalizaciones más avanzadas de las ciencias. Entre ciencia y filosofía hay interrelación: "Cada una de ellas ayuda a la otra. Tarea de la filosofía es trabajar por la concordancia de las ideas que aparecen ilustradas por los hechos concretos del mundo real [...]. Ciencia y filosofía se critican recíprocamente y cada una proporciona a la otra el material imaginativo. Un sistema filosófico debería presentar una dilucidación del hecho concreto que las ciencias abstraen. Las ciencias podrían entonces encontrar los propios principios en los hechos concretos que presenta un sistema filosófico. La historia del pensamiento es la historia de la medida, del fracaso y del éxito de esta empresa común". En otras palabras, la ciencia puede representar hechos "irreductibles y obstinados" contra los que se estrellan las generalizaciones filosóficas; por otra parte, mientras vemos –afirma Whitehead en *Aventuras del pensamiento*– que "intuiciones filosóficas" se transformaron (y se transforman) en "método científico" aparece entonces que "la tarea propia de la filosofía es la de desafiar las medias verdades que constituyen los primeros principios de la ciencia" y de llegar a una "visión orgánica" en la que tales principios se consideren en sus relaciones recíprocas.

2. El universo como "proceso"

Según Whitehead, no sólo la vida humana sino toda la historia del universo es *procesualidad* en el tiempo y en el espacio. En realidad nosotros no experimentamos sustancias y cualidades sino un proceso formado por la constante realización de *eventos* relacionados los unos con los otros. El instrumento eficaz para

aprehender el mundo no es la idea de *sustancia* sino la idea de *evento*. La idea de sustancia, la de "materia inerte", de tiempo y espacio absolutos eran conceptos de la física newtoniana. Pero la física contemporánea nos fuerza a abandonar tales categorías y a hablar de "eventos unidos por sus relaciones espacio-temporales".

Todo el universo, pues, no es ya una cosa estática sino un *proceso*. No es una máquina sino un organismo que "crece junto" con y en el que vemos que el sujeto no es, como pretenden los idealistas, el punto de partida del proceso sino un punto de llegada, en el sentido de que la autoconciencia es el evento más bien tardío que tuvo lugar a partir de otro conjunto de eventos que constituye el cuerpo humano.

El universo es un organismo en el que el pasado no es olvidado sino que más bien condiciona la *creación* de síntesis, siempre *nuevas*, que encarnan esos "objetos eternos" que Platón llamó "esencias" o "formas" que son potencialidad y posibilidad seleccionadas por el proceso de la realidad. De este modo, el proceso es permanencia y surgimiento.

Whitehead llama Dios al conjunto de los objetos eternos. O mejor: como *naturaleza original* Dios contiene en sí objetos eternos; como *naturaleza consiguiente* Dios es el principio de la realidad concreta, vive en el proceso, crece junto con el universo. "Dios –escribe Whitehead– no es el creador del mundo sino su salvador". Las "entidades actuales" realizan valores, es decir, objetos eternos. Y son éstos, por ende Dios, los que dan sentido al mundo. Dios como *naturaleza original* es la armonía de todos los valores; y como *naturaleza consiguiente* es la realización del valor en el proceso.



Alfred North Whitehead (1861-1947) propuso una teoría metafísica en la que toda la historia del universo aparece como procesualidad.

RUSSELL

1. QUÉ SIGNIFICA "SER RACIONALES"

La racionalidad de las opiniones está en el "hábito de tener en cuenta todas las pruebas relevantes antes de llegar a creer en algo"; "la racionalidad en la práctica puede definirse como el hábito de recordar todos nuestros deseos importantes y no sólo aquello que por el momento nos parece más fuerte que todo otro".

Tengo el hábito de considerarme racionalista; y un racionalista, según creo desea que el hombre sea racional. Pero últimamente la racionalidad ha recibido duros golpes, y es difícil saber lo que por tal se entiende, o si, aun sabiéndolo, es algo accesible al hombre. La definición de racionalidad tiene dos aspectos: el teórico y el práctico; ¿qué es la opinión racional y qué la conducta racional? El pragmatismo hace resaltar la irracionalidad de la opinión, y el psicoanálisis la irracionalidad de la conducta. De ambos se desprende, para muchos, que no existe un ideal de racionalidad al cual puedan sujetarse con ventaja la opinión y la conducta. Parecería desprenderse inútil apelar a los argumentos de recurrir a un extraño como árbitro imparcial; no nos queda sino luchar con la retórica, la propaganda o la guerra, según nuestra condición pecuniaria y nuestra fuerza militar. Esta perspectiva me parece muy peligrosa y, a la larga, fatal para la civilización. Por tanto, trataré de mostrar que el ideal de la racionalidad no ha sido afectado por las ideas que se creen fatales para él, y que conserva toda la importancia que antes se le concedía, como guía del pensamiento y de la vida.

Comenzaré por la racionalidad de opinión, definiéndola como el hábito de tomar en cuenta la principal evidencia para llegar a creer. Cuando no pueda alcanzarse la certidumbre, una persona racional dará más peso a la opinión más probable y retendrá las otras que tengan una probabilidad apreciable, como hipótesis que una evidencia subsecuente puede hacer preferible. Esto supone que es posible, en algunos casos, asegurar hechos y probabilidades por un método objetivo, es decir, un método que condujera a dos personas atentas al mismo resultado.

Hasta aquí hemos considerado sólo el lado teórico de la irracionalidad. El lado práctico, al cual vamos a consagrar ahora nuestra atención, es más difícil. Las diferencias de opinión en las cuestiones prácticas tienen dos causas: diferencias de deseos de los contrincantes y diferencia de miras en cuanto al modo de realizar los deseos. Las diferencias de esta segunda clase son teóricas, y solamente prácticas indirectamente. Por ejemplo, algunas autoridades sostie-

sen que nuestra primera arma de defensa debería consistir en barcos de guerra, y otros opinan que debe consistir en aeroplanos. Aquí no hay discrepancia con respecto al fin propuesto, es decir, la defensa nacional, sino sólo en cuanto a los medios. La discusión puede, pues, llevarse por la vía científica, puesto que el desacuerdo causante se refiere sólo a hechos, presentes o futuros, ciertos o probables. En todos estos casos, la racionalidad que he llamado teórica puede aplicarse aunque se discuta un fin práctico [...].

Hay un residuo que no puede ser tratado por métodos puramente intelectuales. Los deseos de una persona no están, generalmente, en armonía con los de otra. Dos rivales de la Bolsa pueden estar de acuerdo sobre el efecto de tal o cual acto, pero esto no produce armonía práctica, ya que cada uno quiere enriquecerse a costa del otro. Sin embargo, la racionalidad puede evitar aquí gran parte del mal que ocurriría de otro modo. Llamamos irracional a quien procede con apasionamiento, a quien se corta la nariz por perjudicar su cara. Es irracional porque olvida que, al dar libre curso al deseo que le domina de momento, va en contra de los deseos que a la larga son más importantes para él. Si el hombre fuera racional, tendría una opinión más correcta de su propio interés que la actual, y si el hombre procediera por un interés personal inteligente, el mundo sería un paraíso en comparación de lo que es ahora No quiero decir que el propio interés sea la mejor causa de acción, pero sí que el propio interés, como el altruismo, es mejor cuando es inteligente que cuando no lo es. En una comunidad bien ordenada es muy precario para el interés de uno, hacer algo muy perjudicial para todos. Mientras más irracional es uno, menos percibirá que, lo que es perjudicial para los otros, también lo es para él, porque el odio o la envidia le ciegan. Así, es la más alta moralidad, creo que, si se generalizara haría el mundo infinitamente mejor de lo que es.

La racionalidad, de hecho, puede definirse como el hábito de recordar todos nuestros principales deseos y no sólo aquel que domina de momento. Como la racionalidad de opinión, es una cuestión de grado. La racionalidad íntegra es sin duda un ideal inalcanzable; pero mientras persistamos en llamar locos a algunos, es claro que pensamos que unos son más racionales que otros. Creo que todo verdadero progreso del mundo consiste en un aumento de racionalidad práctica y teórica. Me parece inconducente el predicar una moralidad altruista, porque sólo atraerá a los que ya tienen deseos altruistas. Pero predicar la racionalidad es distinto, puesto que la racionalidad nos ayuda a realizar nuestros deseos, sean los que fueren. Una persona es racional en la medida que su inteligencia informa y regula sus deseos. Creo que el gobierno de nuestros actos por la inteligencia es, en último término, lo más importante y lo único que hará posible la vida social a medida que la ciencia aumenta nuestro

poder destructivo para con los demás. La educación, la prensa, la política, la religión –en una palabra, todas las grandes fuerzas del mundo–, están actualmente del lado de la irracionalidad; están en las manos de los que adulan al rey Demos para perderle. El remedio no está en algo heroico y cataclísmico, sino en los esfuerzos individuales hacia una visión más sana y equilibrada de nuestras relaciones con nuestros vecinos y con el mundo.

Tomado de: RUSSELL, B. *Ciencia, filosofía y política*, Aguilar, Madrid, 1954, pp. 19-20 24 26-28

2. EL "SEGUNDO" WITTGENSTEIN "SE CANSÓ DE PENSAR SERIAMENTE"

Bertrand Russell es contrario a la filosofía analítica de Cambridge y Oxford y de modo especial a la manera de filosofar del "segundo" Wittgenstein: esta filosofía "si fuera verdadera [...] sería, en el mejor de los casos, una ociosa diversión de salón".

Leyendo las obras de esta escuela [de los filósofos analíticos de Cambridge y de Oxford] siento una curiosa sensación, similar a la que Descartes hubiera sentido si milagrosamente fuese llamado a vivir en la época de Leibniz y de Locke. Desde 1914 he dedicado gran parte de mi tiempo y de mi energía a materias diversas a la filosofía. Durante la época siguiente a 1914 han dominado el pensamiento filosófico británico tres filosofías: primero, la del *Tractatus* de Wittgenstein, luego la de los positivistas lógicos y, finalmente, la de las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein. De estas, la primera ha tenido una considerable influencia en mi pensamiento, aunque ahora no creo que dicha influencia haya sido del todo positiva. La segunda escuela, la de los positivistas lógicos, en líneas generales me ha simpatizado, si bien no estuve de acuerdo con algunas de sus doctrinas más características. La tercera escuela, que por comodidad indicaré con las siglas WII para diferenciarla de la doctrina del Tractatus a la que llamaré WI, me queda completamente incomprensible. Los aspectos positivos de esta doctrina me parecen obvios y los negativos infundados. En las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein no he encontrado nada de interesante y no entiendo por qué toda una escuela halle una auténtica sabiduría en estas páginas. La cosa es sorprendente desde el punto de vista psicológico. El primer Wittgenstein, a quien conocí profundamente, era un hombre consagrado intensa y apasionadamente al pensamiento filosófico, muy consciente de los problemas difíciles a los cuales yo, como él, consideraba importantes, y dueño (al menos así yo lo pensaba) de un verdadero genio filosófico.

El nuevo Wittgenstein, al contrario, parece estar cansado de pensar en serio y parece haber inventado una doctrina adaptada a tornar innecesaria esta actividad. No creo ni siquiera por un instante que la doctrina, que tiene estas tristes consecuencias, sea verdadera. Me doy cuenta, sin embargo, que mantengo una prevención extraordinariamente fuerte contra ésta: en efecto, si fuera verdadera, la filosofía sería, en el mejor de los casos, una pequeña ayuda para los autores de vocabularios y, en el peor de los casos, una vana diversión de sala [...].

Admiro el *Tractatus* de Wittgenstein pero no sus obras posteriores, que, me parece, implican una renuncia a su mejor inspiración, muy similar a la de Pascal y Tolstoi [...].

De manera análoga a todos los filósofos precedentes a WII, mi objetivo fundamental ha sido el de entender el mundo lo mejor posible, y distinguir entre lo que puede tener valor de conocimiento y lo que es rechazado como hipótesis carente de fundamento. Según WII, no hubiera aclarado este objetivo, el cual daría por admitido. Ahora, en cambio, nos dicen que no es el mundo lo que debemos tratar de entender, sino sólo las frases, y se afirma que todas las frases pueden ser consideradas verdaderas, excepto las que pronuncian los filósofos. Sin embargo, tal vez ésta es una exageración.

Tomado de RUSSELL, B. *La mia vita in filosofia*.

3. "IDEALES" PARA LA POLÍTICA

"*Las instituciones políticas y sociales son juzgadas de acuerdo con el bien y el mal que hacen a los individuos.¿Animan la creatividad más que la avidez? ¿Expresan y alimentan el sentimiento de reverencia entre los seres humanos? ¿Mantiene el respeto?*

En los tiempos de tinieblas, los hombres necesitan una clara fe y una bien fundada esperanza; y, cuando aquellos pasan, el tranquilo valor que no toma en cuenta la dureza del camino. La época que estamos atravesando nos ha proporcionado a muchos una confirmación de nuestra fe. Vemos que las cosas tenidas por malas son realmente malas, y conocemos, más definidamente que nunca con anterioridad, las direcciones en que el hombre debe moverse si un mundo mejor ha de surgir de las ruinas del que actualmente está lanzado a la destrucción. Vemos que las relaciones políticas de unos hombres con otros están basadas en ideales completamente erróneos, y que sólo ideales completamente distintos pueden evitar que continúen siendo una fuente de sufrimiento, de devastación y de pecado.

Los ideales políticos deben estar basados en ideales de la vida individual. El objetivo de la política debería ser el hacer la vida de los individuos tan buena como fuera posible. El político no ha de considerar nada, aparte o por encima de los hombres, las mujeres y los niños que componen el mundo. El problema de la política es ajustar las relaciones de los seres humanos de tal modo que cada uno de por sí pueda disfrutar en su existencia de tanto bien como sea posible. Y este problema requiere que hayamos de considerar en primer término qué es lo que creemos bueno en la vida individual.

Para empezar, no queremos que todos los hombres sean iguales. No queremos establecer un modelo o tipo al que hayan de aproximarse por un medio u otro los hombres de todas clases [...].

No es un ideal para todos los hombres, sino un ideal distinto para cada hombre distinto; lo que ha de conseguirse, si es posible [...].

Existen dos clases de impulsos, que corresponden a las dos clases de bienes. Hay impulsos *posesivos*, que tienden a adquirir o retener bienes privados que no pueden ser compartidos; están centrados en el impulso de propiedad. Y hay impulsos *creadores* o constructivos, que tienden a traer al mundo, o a hacer utilizable, la clase de bienes para los que no hay posesión privada.

La vida mejor es aquella en que los impulsos creadores representan la mayor parte y los impulsos posesivos la parte menor. Esto no es un nuevo descubrimiento. El Evangelio dice: "No te aflijas pensando qué comeré, o qué beberé, o con qué me vestiré". El pensamiento que damos a tales cosas lo robamos a materias de mayor importancia. Y, lo que es peor, el hábito mental engendrado al pensar en tales cosas es un mal hábito; conduce a la competencia, a la envidia, al afán de dominio, a la crueldad y a casi todos los males morales que infectan el mundo. En particular, lleva al empleo rapaz de la fuerza.

Las posesiones materiales pueden ser arrebatadas por la violencia y disfrutadas por el ladrón.

Las posesiones espirituales no pueden adquirirse de esta forma. Usted puede matar a un artista o a un pensador, pero no adquirirá su arte o sus ideas. Usted podrá condenar a muerte a un hombre porque ama a sus semejantes, pero haciendo tal cosa no adquirirá el amor que hacía su felicidad. Por tal razón, los hombres que creen en la fuerza son hombres cuyos pensamientos y deseos están orientados hacia los bienes materiales [...].

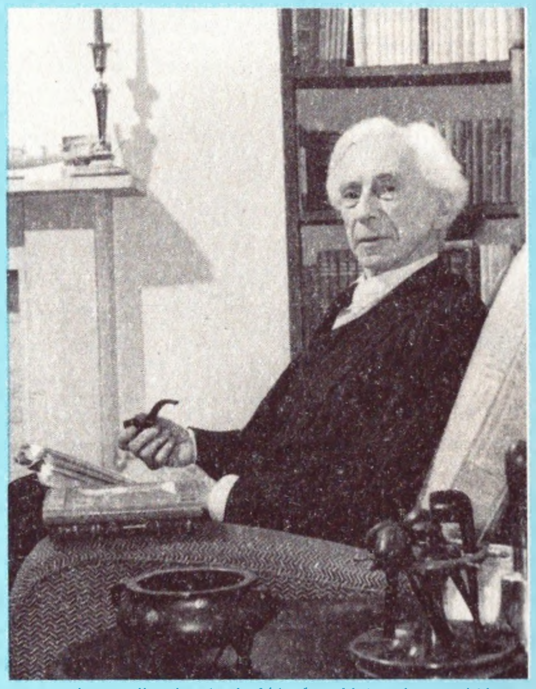
Aquellos que se dan cuenta del daño que puede hacerse a los demás con el empleo de cualquier clase de fuerza, y del escaso valor de los bienes que pueden adquirirse por la fuerza, se sentirán plenos de respeto por la libertad de los otros; no tratarán de atarlos o encadenarlos; serán cautos en el juzgar

rápidos en simpatizar; tratarán a todo ser humano con una especie de ternura, porque el principio del bien que hay en el hombre es a la vez delicado e infinitamente precioso. No condenarán a aquellos que no son como ellos mismos; sabrán y sentirán que la individualidad trae consigo diferencias, y que la uniformidad significa muerte. Querrán que cada ser humano sea, lo más posible, una cosa viva, y, lo menos posible, un limitado producto mecánico; estimarán, unos en otros, aquellas cosas que el bronco trato de un mundo despiadado destruiría. En una palabra: todas sus relaciones con otros estarán inspiradas por un profundo impulso de *reverencia*.

Lo que desearíamos para los individuos queda ahora claro: fuertes impulsos creadores, que dominaran y absorbieran el instinto de posesión; reverencia hacia los demás; respeto por el impulso creador fundamental que hay en nosotros. Para una vida buena es necesaria cierta clase de respeto hacia sí mismo, u orgullo congénito; el hombre no debe tener el sentimiento de un total fracaso interior si ha de mantenerse completo, sino que debe sentir el valor, la esperanza y la voluntad de vivir por lo que de mejor hay en él, sean cualesquiera los obstáculos internos o externos que pueda encontrar. En cuanto ello depende de las propias potencias de un hombre, realizará las mejores posibilidades de su vida si posee tres cosas: impulsos creadores, más bien que posesivos, reverencia hacia los demás y respeto por el impulso fundamental que hay en él.

Las instituciones políticas y sociales han de ser juzgadas por el bien o mal que causan al individuo. ¿Estimulan la creatividad, más bien que el afán de posesión? ¿Encarnan o promueven un espíritu de reverencia entre los seres humanos? ¿Preservan el respeto a sí mismo?

Tomado de: RUSSELL, B. *Ideales políticos*. Aguilar, Madrid, 1963, pp. 11-17.



Bertrand Russell, además de filósofo y lógico, fue también un convencido pacifista.

Capítulo XXXIV

LUDWIG WITTGENSTEIN: DESDE EL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* HASTA LAS *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS*

√ Ludwig Wittgenstein (1889-1951), descendiente de una de las más prominentes familias de Viena, alumno de Bertrand Russell en Cambridge, prisionero por parte de los italianos a finales de la Primera Guerra Mundial, fue maestro en una escuela elemental de 1920 a 1926 y profesor de filosofía en Cambridge en 1930. Con su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) influyó poderosamente en los neopositivistas del Círculo de Viena y con *Investigaciones filosóficas* (más aún, con su enseñanza) dará un gran impulso a la filosofía analítica.

Maestro de escuela elemental y gran filósofo → § I.1

√ La tesis central del *Tractatus* es que el pensamiento o proposición *representa proyectivamente* al mundo. A cada elemento de la realidad corresponde un elemento del lenguaje (o pensamiento). La realidad consta de hechos que se reducen a hechos atómicos, compuesto a su vez por objetos simples. Por su parte, el lenguaje consta de proposiciones moleculares (o complejas), compuestas de proposiciones atómicas que no pueden subdividirse en otras, que son combinaciones de nombres correspondientes a sus objetos. Nosotros, entonces, nos hacemos representaciones del mundo; y las representaciones que tienen sentido son únicamente las proposiciones de la ciencia natural "y la filosofía no es una ciencia natural". "La filosofía no es un una doctrina, sino una actividad", clarificadora de nuestro lenguaje.

El lenguaje representa proyectivamente al mundo → §II.1-2

√ El *Tractatus* fue interpretado por los miembros del Círculo de Viena como si se tratara de la Biblia del neopositivismo, en la línea del principio de verificación y en el más estricto rigor antimetafísico. Pero, como lo enfatizó Paul Engelmann (uno de sus amigos), Wittgenstein, al igual que los neopositivistas, deseaba cap-

tar el funcionamiento del lenguaje de la ciencia, pero no porque él pensara, como sí pretendían los neopositivistas, que aparte de la ciencia nada había qué decir. Al contrario a éstos, a Wittgenstein le interesaba precisamente lo que la ciencia no puede decir: "Sentimos que aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibieran respuesta, los problemas de nuestra vida ni siquiera habrían sido tocados". La ciencia calla sobre todo aquello que para nosotros es lo más importante: la ética y la religión.

La ciencia calla sobre aquello que para nosotros es lo más importante → § II.3-4

√ En 1929, Wittgenstein volvió a Cambridge. Este regreso es su retorno a la filosofía, a una filosofía que tiene origen en una fuerte crítica de la concepción del lenguaje como denominación de objetos. La teoría de la representación nutre nuestro cerebro de una dieta unilateral; nos empuja a creer que nosotros, con nuestro lenguaje, hacemos sólo una cosa: nombramos. Pero la verdad, sin embargo, es bien diversa, puesto que con nuestro lenguaje hacemos las cosas más variadas: pedimos, agradecemos, saludamos, maldecimos, describimos, inventamos historias, etc. Los "juegos lingüísticos" son innumerables: innumerables tipos diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signos", "palabras", "proposiciones". El lenguaje es un conjunto de juegos de la lengua. "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Y el uso tiene reglas. Pero, con frecuencia, el lenguaje toma vacaciones y entonces surgen problemas filosóficos. De ahí la necesidad de una filosofía como "terapia lingüística".

El lenguaje es un conjunto de "juegos de la lengua" → § III.1-3

I. *La vida de Wittgenstein*

1. Maestro de escuela elemental y gran filósofo

Ludwig Wittgenstein nació en Viena en 1889. Orientado por su padre (Karl Wittgenstein, fundador de la industria siderúrgica en el Imperio de los Hamburgo) a los estudios de ingeniería, se inscribió en la Technische Hochschule de Berlin-Charlottenburg (1906-1907). Posteriormente (1908-1911) se trasladó a la Facultad de Ingeniería en Manchester, de donde, aconsejado por G. Frege en 1911, se fue para Cambridge (Trinity Collage) a estudiar los fundamentos de las matemáticas bajo la guía de Bertrand Russell.

En 1914 estalló la Primera Guerra Mundial y él se enroló como voluntario en el ejército austriaco. Hecho prisionero por los italianos, permaneció casi un año en



Ludwig Wittgenstein (1889-1951) influyó con el *Tractatus* en el neopositivismo; y posteriormente, en los años treinta, fue el más grande representante de la filosofía analítica.

el campo de prisión de Cassino. Liberado en agosto de 1919, se encontró casi inmediatamente en Holanda con Russell para discutir el manuscrito del trabajo que salió en 1921 con el título, propuesto por G. E. Moore, *Tractatus logico-philosophicus*.

De 1920 a 1926 fue maestro de educación elemental en tres pequeñas aldeas de la Baja Austria. De 1926 a 1928 proyectó y supervisó los trabajos para la construcción de la casa de una de sus hermanas en Viena.

Regresó a Cambridge en 1929, en donde, en junio, le fue conferido el doctorado. En 1930, fue profesor en el Trinity College e inició su actividad de enseñanza superior. En 1939 sucedió a G. E. Moore en la cátedra de filosofía.

Durante la Segunda Guerra Mundial fue camillero, por un cierto tiempo, en el Guy's Hospital de Londres. Luego, trabajó en un laboratorio médico de Newcastle. Dictó sus últimas lecciones en 1947. Transcurrió en soledad el año 1948 en Irlanda. En 1949 estuvo en Estados Unidos visitando a su ex discípulo y amigo Norman Malcolm. Al regresar a Cambridge, descubrió que sufría de cáncer. Murió el 29 de abril de 1951 en casa de un médico amigo suyo, el Dr. Bevan.

II. El *Tractatus logico-philosophicus*

1. Las tesis fundamentales

El *Tractatus logico-philosophicus* salió en 1921, en alemán, en los "Annalen der Naturphilosophie" XIV 3-4 pp. 185-262, y fue publicado en inglés en 1922, en edición bilingüe (inglés-alemán) por el editor Kegan Paul de Londres, con una introducción de Bertrand Russell.

Las tesis fundamentales dèl *Tractatus* son las siguientes:

"El mundo es todo lo que acontece".

"Lo que acontece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos".

"El pensamiento es la representación lógica de los hechos".

"El pensamiento es la proposición exacta".

"La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales"; "la forma general de la función de verdad es: [p, ξ, N, (ξ)]. Esta es la forma general de la proposición".

"De lo que no se puede hablar, se debe callar".

En un primer acercamiento, encontramos en el *Tractatus* una *ontología*: "El mundo se divide en hechos". No obstante, el hecho mismo es divisible: "Lo que sucede, el hecho, es la existencia de hechos atómicos". Y los hechos atómicos, a su vez, están constituidos por objetos simples: estos son la sustancia del mundo. "El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)"; "El objeto es simple"; "Los objetos constituyen la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos"; "Lo fijo, lo consistente, el objeto son una sola cosa"; "el objeto es lo fijo, lo consistente; la configuración es lo cambiable, lo inestable".

2. Realidad y lenguaje

A la teoría de la realidad corresponde la teoría del lenguaje. Éste, según el Wittgenstein del *Tractatus* (o como se dice, el "primer" Wittgenstein), es una *representación proyectiva* de la realidad. "Nos hacemos representaciones de los hechos". "La representación es un modelo de la realidad, y "lo que la representación debe tener en común con la realidad, para poder representarla –exacta o falsamente–, según la propia manera, es la forma de representación". Es cierto, dice Wittgenstein, "a primera vista no parece que la proposición –así como está estampada en el papel, por ejemplo–, fuera una representación de la realidad que trata. Pero ni las notas musicales parecen a primera vista una representación de la música ni nuestra escritura fonética (o con letras) parece una representación de nuestro lenguaje hablado. Y, sin embargo, esos símbolos demuestran, aun en el sentido ordinario del término, ser representaciones de lo que representan". "El disco fonográfico, el pensamiento musical, la notación, las ondas sonoras, tienen entre sí la relación representativa que se da entre la lengua y el mundo. A todas estas cosas les es común la estructura lógica (como en la fábula de los dos jóvenes, sus dos caballos, y sus azucenas. Todos ellos son, en cierto sentido una sola cosa)".

Por consiguiente, el pensamiento o la proposición, representa, es decir, *refleja proyectivamente la realidad*. A cada elemento constitutivo de lo real le corresponde otro en el pensamiento. La realidad consta de hechos que se reducen en hechos atómicos, compuestos, a su vez, por objetos simples. Analógicamente, el lenguaje está formado por proposiciones complejas (moleculares) que pueden subdividirse en proposiciones simples o atómicas (elementales) no divisibles ulteriormente en otras proposiciones. Estas proposiciones elementales corresponden a los hechos atómicos. Y ellas son combinaciones de nombres, correspondientes a los objetos. "El nombre significa el objeto. El objeto es su significado [...]. Por ejemplo, "Sócrates es ateniense" es una proposición atómica, que describe el hecho atómico por el que Sócrates es ateniense; "Sócrates es ateniense y maestro de Platón, es una proposición molecular que refleja el hecho molecular por el cual Sócrates es ateniense y maestro de Platón. La proposición atómica es la más pequeña entidad lingüística de la cual se puede predicar lo verdadero y lo falso. El hecho atómico es el que hace verdadera o falsa una proposición atómica. El hecho molecular es una combinación de hechos atómicos que hace verdadera o falsa una proposición molecular. [Textos 1]

Proposición atómica. Esta es una idea central del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein.

Bertrand Russell, en su *Introducción al Tractatus* clarifica la idea así: "Podemos explicarnos diciendo que los hechos son los que hacen verdaderas o falsas a las proposiciones. Los hechos pueden contener o no, partes que son ellas hechos también. Por ejemplo, 'Sócrates fue un sabio ateniense' consta de dos hechos: 'Sócrates fue un sabio' y 'Sócrates fue ateniense'. Un hecho que no tenga partes que sean hechos, es llamado por Wittgenstein un *Sachverhalt*, un hecho atómico. Un hecho atómico, aunque no contenga partes que sean hechos, contiene, sin embargo, partes. Si 'Sócrates es un sabio' puede ser considerada como un hecho atómico, se percibe que no obstante, tiene el constituyente 'Sócrates' y 'sabio'" [...]. El mundo es descrito completamente si se conocen todos los hechos atómicos [...]. Una proposición (verdadera o falsa) que afirma un hecho atómico, es llamada proposición atómica. Todas las proposiciones atómicas son lógicamente independientes las unas de las otras. Alguna proposición atómica no implica otra. Así, toda cuestión de la inferencia lógica concierne a las proporciones que no son atómicas: a las proposiciones moleculares".

3. La parte "mística" del *Tractatus*

En resumen, esas son las ideas centrales del *Tractatus*. Pero Wittgenstein es muy consciente de que aunque el único lenguaje que tiene sentido es el de la ciencia y que aunque ésta represente proyectivamente el mundo, sin embargo más allá de la ciencia y el mundo "está verdaderamente lo inexpresable. *Se muestra*. Y esto es místico": "lo que es místico no es *cómo* sea el mundo, sino lo que sea éste.



Wittgenstein uniformado de oficial austriaco durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), en una fotografía extraída del carné de identidad de junio de 1918, con el sello del regimiento de artillería ......

"El sentido del mundo debe encontrarse fuera del mismo. En el mundo todo es como es y acontece como acontece: en él no hay valor alguno y si hubiera alguno no tendría ningún valor [...]".

Y "sentimos que aunque todas las posibles preguntas de la ciencia recibieran una respuesta, los problemas de nuestra vida no serían ni siquiera tocados. Ciertamente, no queda entonces ninguna pregunta; y esto es precisamente la respuesta".

"El problema de la vida se resuelve cuando se acabe". En estas afirmaciones consiste precisamente aquel trozo del *Tractatus* que se llama *parte mística*. [Textos 2]

4. La interpretación no-neopositivista del *Tractatus*

Leído, discutido, estudiado en sus presupuestos y en los diversos núcleos teóricos, interpretado desde perspectivas diversas, el *Tractatus* ha sido uno de los libros filosóficos más influyentes en el siglo XX. Y la influencia más consistente la ejerció sobre los neopositivistas que, aunque rechazaron la parte mística, acep-

ron su antimetafísica, retomaron su teoría de la tautologicidad de los asertos lógicos, interpretaron sus proposiciones atómicas como protocolos de las ciencias empíricas y asumieron su idea de que la filosofía es actividad clarificadora del lenguaje científico y no una doctrina.

Y por medio tanto de la *Introducción* de B. Russell al *Tractatus*, como por la interpretación de los neopositivistas, el *Tractatus* fue considerado por la mayoría de los estudiosos, como la Biblia de los neopositivistas. Sólo que, en nuestros días, su imagen ha disminuido y con justicia.

Wittgenstein no fue miembro del *Wiener Kreis*, ni participó en las sesiones del Círculo ni fue nunca neopositivista. Sus propósitos eran muy diferentes de los que ellos tenían, como nos lo revelan sus *Cartas a Ludwig Ficker* (1969) las *Cartas a Engelmann* (1967) y las reflexiones del propio Engelmann. En realidad, en 1919 –tres años antes de que M. Schlick, fundador del *Wiener Kreis* fuera llamado a Viena– Wittgenstein escribió una carta a L. von Ficker, con quien estaba negociando la publicación del *Tractatus*. En esta carta, entre otras cosas, puede leerse lo siguiente: "Quizá pueda servirle que le escriba un par de cosas acerca de mi libro: en efecto, de su lectura, usted no sacará en claro gran cosa. De hecho usted no va a entenderlo; el argumento le parecerá extraño por completo. Sin embargo, él no le es ajeno, porque el sentido del libro es un *sentido ético*. Una vez quise incluir en el prefacio una proposición, que ahora, incluso, no está allí, pero, que ahora escribiré para usted, porque le servirá como clave para la comprensión del trabajo. En efecto, deseaba escribir que mi trabajo consiste en dos partes: lo que he escrito y lo que no he escrito. Es precisamente esta segunda parte la más importante [...]".

Lo que no está escrito, lo que no se ha dicho porque no es posible científicamente, es la parte más importante: la ética y la religión. Y así se reconcilian en un todo consistente, la "lógica" y la "filosofía" del *Tractatus* con la "mística" del mismo *Tractatus*.

En opinión de A. Janik y S. Toulmin (*La gran Viena*, 1973), el problema de fondo de Wittgenstein era este: "Poder encontrar un método con el cual conciliar la física de Hertz y Boltzmann con la ética de Kierkegaard y Tolstoi".

Pero los neopositivistas no supieron ver –dados sus intereses y sus perspectivas– este profundo problema y condenaron la mística de Wittgenstein como algo sin sentido. "Toda una generación de alumnos –comenta Engelmann– pudo considerar a Wittgenstein como positivista, porque él tenía algo en común de

suma importancia con los positivistas: había trazado una línea de separación entre aquello de lo que se puede hablar y de lo que se debe callar, lo que también ellos habían hecho. La diferencia está sólo en que ellos no tenían nada que callar. El positivismo sostiene –y esta es su esencia– que aquello de lo cual podemos hablar es todo lo que de verdad importa en la vida. Wittgenstein, en cambio, cree de modo apasionado que todo lo que cuenta en la vida es, justamente aquello de lo cual debemos callar, según su modo de ver las cosas. Pese a todo cuando se toma el inmenso trabajo de delimitar lo que no es importante, lo que aspira a examinar con cuidado no es la costa de aquella isla, sino los límites del océano". [Textos 3]

III. Las *Investigaciones filosóficas*

1. El retorno a la filosofía

En el *Prefacio al Tractatus*, Wittgenstein escribió: "La verdad de las ideas comunicadas aquí, es intocable y definitiva" y pensaba "que había resuelto definitivamente los problemas en lo esencial". Por consiguiente, Wittgenstein calló. Los problemas estaban resueltos definitivamente y por eso el 4 de julio de 1924 Wittgenstein escribió a J. M. Keynes (que junto con el matemático F. P. Ramsey se preocupaba por hacer que el filósofo austriaco volviera a Cambridge): "Usted me pregunta si puedo hacer algo para volver al trabajo científico. No, a este respecto no hay nada qué hacer; no tengo ningún fuerte impulso interior para tal ocupación. Todo cuanto tenía realmente para decir ya lo he dicho y con esto la fuente se ha secado. Esto puede sonar extraño, pero es así".

En realidad no debía ser así por mucho tiempo. En efecto, en enero de 1929 Wittgenstein estaba nuevamente en Cambridge. Y el regreso a este lugar era el retorno a la filosofía. Wittgenstein, en realidad, se dio cuenta de que los problemas no habían sido *resueltos definitivamente*. Y si el retorno al trabajo filosófico parece que encontró la motivación en la conferencia que el matemático intuicionista L. E. Brouwer pronunció en Viena en marzo de 1928, y a la que Wittgenstein asistió, es necesario, sin embargo, no olvidar tres cosas respecto de su retorno a la filosofía:

a) Los encuentros y los coloquios que Wittgenstein tuvo con algunos miembros del Círculo de Viena –sobre todo con Schlick y Waismann– cuya relación dejó Waismann en el volumen *Wittgenstein y el Círculo de Viena* (1967).

b) Los "innumerables coloquios" que Wittgenstein dice que sostuvo con Ramsey y que tuvieron como objeto la revisión de los *Principia mathematica* de Russell y las tesis del *Tractatus* sobre la lógica y sus fundamentos en las matemáticas.

c) El contacto con el "lenguaje real de los niños" de las escuelas elementales.

Estos tres hechos, la reflexión sobre las matemáticas intuicionistas, los coloquios con Ramsey y el lenguaje de los niños, impulsaron a Wittgenstein a asumir una nueva perspectiva teórica en la interpretación del lenguaje.

Y en un esfuerzo intenso, que va desde las *Observaciones filosóficas* (1929-1930), pasando por la *Gramática filosófica* (1932-1934) *El libro azul y el libro marrón* (1933-1935) las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (1937-1944), *La certeza* (1950-1951), a las *Investigaciones filosóficas* (Parte I 1945, Parte II 1948-1949), Wittgenstein se alejó de las soluciones del *Tractatus* y realizó su nueva perspectiva filosófica cuyo documento más elaborado lo constituyen las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen*).

2. La teoría de los "juegos lingüísticos"

Las *Investigaciones filosóficas* comienzan con una contundente crítica al esquema interpretativo tradicional que considera al lenguaje como un conjunto de nombres que designan o denotan objetos, nombres de cosas o de personas unidos por el aparato lógico-sintáctico constituido por términos como "y", "si", "entonces", etc.

Es obvio que si el lenguaje es concebido de este modo, el *comprender* se reduce a dar *explicaciones* las cuales se sintetizan en *definiciones ostensivas*, que postulan toda una serie de *actos mentales* que deberían dar cuenta del paso del lenguaje a la realidad. Como se ve, la teoría de la representación, el atomismo lógico y el mentalismo están estrechamente relacionados.

Sin embargo, en realidad el juego lingüístico de la denominación (*Benennungssprachspiel*) no es en modo alguno primario. En efecto, si digo, indicando a una persona o un objeto: "Este es Mario" o "esto es rojo" para quien me escucha habrá siempre una cierta ambigüedad, pues él no sabe a que propiedad de la

No busquen el significado, busquen el uso, repetía Wittgenstein en Cambridge. Y añadía: "Lo que les doy es la morfología del uso de una expresión. Les demuestro que ella tiene usos que ustedes jamás se habían imaginado. En filosofía, uno se siente *obligado* a mirar un concepto de determinado modo. Lo que hago es proponerles o incluso inventar otros modos de considerarlo. Sugiero posibilidades que ustedes no habían pensado nunca. Ustedes creían que existía una posibilidad o al máximo dos. No obstante, yo los he hecho pensar en otras posibilidades. Por lo pronto, he mostrado que era absurdo esperar que el concepto se adecuara a posibilidades tan restringidas. Así los he liberado de su congelación mental y ahora pueden mirar alrededor en el campo de los usos de la expresión y describir sus diversos tipos de uso". En resumen, la filosofía es la terapia de las enfermedades del lenguaje. "¿Cuál es tu propósito en filosofía? Indicarle a la mosca el camino para salir de la botella".

WITTGENSTEIN

1. EL LENGUAJE REPRESENTA PROYECTIVAMENTE EL MUNDO

"La proposición es una imagen de la realidad"; "la imagen concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta; verdadera o falsa"; "La totalidad de las proposiciones verdaderas es toda la ciencia natural (o la totalidad de las ciencias naturales)"; "finalidad de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía nunca es una doctrina, sino una actividad [...]. La filosofía debe aclarar los pensamientos que de otra manera [...] serían oscuros e indistintos".

1 El mundo es todo lo que acaece.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

1.11 El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos [...].

2.063 La total realidad es el mundo.

2.1 Nosotros nos hacemos figuras de los hechos.

2.11 La figura representa los estados de cosas en el espacio lógico, la existencia y no-existencia de los hechos atómicos.

2.12 La figura es un modelo de la realidad.

2.13 Los objetos corresponden en la figura a los elementos de la figura.

2.131 Los elementos de la figura están en la figura en lugar de los objetos.

2.14 La figura consiste en esto: en que sus elementos están combinados unos respecto de otros de un modo determinado.

2.141 La figura es un hecho.

2.15 Que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado, representa que las cosas están combinadas también unas respecto de las otras.

A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a su posibilidad su forma de configuración.

2.151 La forma de configuración es la posibilidad de que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura.

2.2 La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración.

2.201 La figura, simboliza la realidad representando una posibilidad de la existencia de los hechos atómicos.

2.202 La figura representa un estado de cosas posible en el espacio lógico.

2.203 La figura contiene la posibilidad del estado de cosas que representa.

2.21 La figura concuerda, con la realidad o no; es justa o equivocada; verdadera o falsa.

2.22 La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por medio de la forma de figuración.

2.221 Lo que la figura representa es su sentido.

2.222 En el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad, consiste su verdad o falsedad.

2.223 Para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad.

2.224 No se puede conocer sólo, por la figura si es verdadera o falsa.

2.225 No hay figura verdadera *a priori*.

3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

3.001 "Un hecho atómico es pensable", significa: nosotros podemos figurárnoslo.

3.01 La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.

3.02 El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible.

3.03 Nosotros no podemos pensar nada ilógico, porque, de otro modo, tendríamos que pensar ilógicamente [...].

4. El pensamiento es la proposición con significado.

4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

4.002 El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado sin tener una idea de cómo y qué significa cada palabra. –Lo mismo que uno habla sin saber cómo se han producido los sonidos singulares.

El lenguaje corriente es una parte del organismo humano, y no menos complicada que él.

Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje,

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado, porque la forma externa del vestido está construida con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Los acomodamientos tácitos para comprender el lenguaje corriente son enormemente complicados.

4.003 La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido.

La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje.

(Son de esta clase de cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello).

No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas.

4.0031 Toda la filosofía es "crítica del lenguaje" (pero no, en absoluto, en el sentido de Mauthner). Es mérito de Russell haber mostrado que la forma lógica aparente de la proposición no debe ser necesariamente su forma real.

4.01 La proposición es una figura de la realidad.

La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos.

4.011 A primera vista no parece que la proposición –tal como está impresa en el papel– sea una figura de la realidad de la que trata. Tampoco la notación musical parece a primera vista una figura de la música ni nuestra escritura fonética (las letras) parece una figura de nuestro lenguaje hablado.

Sin embargo, estos símbolos demuestran, bien que en el sentido ordinario de la palabra, que son figuras de lo que representan [...].

4.1 Una proposición representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos.

4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales).

4.111 La filosofía no es una de las ciencias naturales.

(La palabra "filosofía" debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales).

4.112 El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento.

Filosofía no es una teoría, sino una actividad.

Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones.

El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas, sino el esclarecerse de las proposiciones.

La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos [...].

6.53 El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás –pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto.

6.54 Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

7. De lo que no se puede hablar, mejor es callar.

Tomado de: WITTGENSTEIN, L.
Tractatus logico-philosophicus. Alianza, Madrid, 1973

2. LA PARTE "MÍSTICA" DEL *TRACTATUS*

> *Wittgenstein con su* Tractatus *se había propuesto saber cómo se hacía la ciencia, pero no porque pensara que fuera de la ciencia no hubiera nada importante. Quería saber cómo se hacía la ciencia –lo decible de la ciencia para proteger lo inefable (de la ciencia). Lo que la ciencia no puede decir es lo que más cuenta para nosotros.*

6.4 Todas las proposiciones tienen igual valor.

6.41 El sentido del mundo debe quedar, fuera del mundo. En el mundo todo es, como es y sucede como sucede; *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera no tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual.

Debe quedar fuera del mundo.

6.42 Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética.

Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Es claro que la ética no se puede expresar.

La ética es trascendental [...].

6.431 Así, pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.

6.4311 La muerte no es ningún acontecimiento de la vida.

La muerte no se vive.

Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.

Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

6.4312 La inmortalidad temporal del alma humana, esto es su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo.

(No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí).

6.432 Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo.

6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución.

6.44 No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *qué* sea.

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado.

Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

6.5 Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse.

No hay *enigma*.

Si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder [...].

6.52 Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta.

6.521 La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.

(¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?).

6.522 Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico.

Tomado de: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*. Op. cit.

3. EL SENTIDO DEL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* "ES UN SENTIDO ÉTICO"

Wittgenstein precisa que el sentido de su Tractatus logico-philosophicus *"es un sentido ético", en una carta escrita a Ludwig von Focker entre finales de octubre y comienzos de noviembre de* 1919.

Comentando esta carta, Paul Engelmann –único amigo de Wittgenstein– escribió: "El positivismo sostiene, y en eso está su esencia, que aquello de lo cual podemos hablar es todo lo que cuenta en la vida. Wittgenstein, en cambio, cree apasionadamente que todo lo que cuenta en la vida es precisamente aquello sobre lo que debemos callar, en su opinión. Sin embargo, cuando se dedica a delimitar lo que es importante, no es la playa de aquella isla lo que él quiere examinar tan meticulosamente, sino los límites del océano".

Querido señor v. Ficker,

Al mismo tiempo con esta carta le envío el manuscrito. ¿Por qué no pensé inmediatamente en usted? Sin embargo, crea, desde el primer momento pensé en usted; pero esto, realmente, sucedió en un tiempo en el que el libro todavía no podía ser publicado puesto que todavía no estaba listo. Y cuando estuvo listo, nos encontrábamos en guerra, y así no se podía pensar en su ayuda. Pero ahora espero en usted. Y tal vez le será de ayuda, si le escribo un par de palabras sobre mi libro: en efecto, por su lectura, usted, y esta es mi exacta opinión, no sacará ningún provecho. En efecto, usted no lo entenderá, el argumento le parecerá totalmente extraño. Pero, en realidad, no le es extraño, porque el sentido del libro es un sentido ético. Una vez quería incluir en el prefacio una proposición, que ahora efectivamente no se encuentra allí, pero que ahora lo escribiré para usted, porque tal vez será para usted la clave para la comprensión del trabajo. En efecto, yo quería escribir que mi trabajo con-

te en dos partes: de lo que he escrito, y además de todo lo que no he escrito. Precisamente esta segunda parte es la importante. En mi libro, lo ético está delimitado, por así decir, por lo interno; y estoy convencido de que lo ético debe delimitar rigurosamente sólo en este modo.

Brevemente creo que: todo aquello sobre lo cual hoy muchos hablan a la loca, yo en mi libro lo puse firmemente en su lugar, simplemente no diciendo nada. Y por esto el libro, a menos que yo no me equivoque completamente, dirá muchas cosas que incluso usted quiere decir, pero no se da cuenta tal vez que ya se dijeron allí.

Le aconsejaría leer el prefacio y la conclusión, porque estas son las que llevan al sentido del libro a su más inmediata expresión [...].

Reciba los más cordiales saludos de su devoto

Ludwig Wittgenstein

Tomado de: WITTGENSTEIN, L. *Cartas a Ludwig von Ficker.*

4. LA TEORÍA DE LOS JUEGOS LINGÜÍSTICOS

La teoría del lenguaje como representación de la realidad era errada. No se debe buscar el significado de una palabra sino su uso: el uso de una palabra o de una expresión es su significado. En resumen, existen diferentes funciones de las palabras, diferentes juegos-lingüísticos.

"Para una gran clase de casos –aunque no para todos los casos– en los que empleamos la palabra "significado" puede definirse: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje".

La filosofía tiene la tarea precisa de describir el funcionamiento de los diferentes juegos-lingüísticos.

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí).

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!

12. Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano). Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de freno: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá.

13. Cuando decimos: "Toda palabra del lenguaje designa algo" todavía no se ha dicho con ello, por de pronto, absolutamente nada, a no ser que expliquemos exactamente qué distinción deseamos hacer [...].

14. Imagínate que alguien dijera: "Todas las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo la posición del clavo, la sierra la forma de la tabla etc.". –¿Y qué modifican la regla, el tarro de cola, los clavos? –"Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja". –¿Se ganaría algo con esta asimilación de expresiones?

15. Más directamente se aplica quizá la palabra "designar" cuando el signo está sobre el objeto designado. Supón que las herramientas que A emplea en la construcción llevan determinados signos. Cuando A le muestra al ayudante un signo tal, éste trae la herramienta provista del signo.

Así, y de maneras más o menos semejantes, designa un nombre una cosa y se da un nombre a una cosa. –Resultará frecuentemente provechoso decirnos mientras filosofamos: nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa [...].

18. [...] Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes [...].

23. ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos "signos", "palabras", "oraciones". Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

– Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes.

– Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas.

– Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo).

– Relatar un suceso.

– Hacer conjeturas sobre el suceso.

– Formar y comprobar una hipótesis.

– Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas.

– Inventar una historia; y leerla.

– Actuar en teatro.

– Cantar a coro.

– Adivinar acertijos.

– Hacer un chiste; contarlo.

– Resolver un problema de aritmética aplicada.

– Traducir de un lenguaje a otro.

– Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*).

24. Quien no tenga a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje quizá se vea inclinado a preguntas como ésta: "¿Qué es una pregunta?". ¿Es la constatación de que no sé ésto y aquéllo o la constatación de que quisiera que el otro me dijera...? ¿O es la descripción de mi estado mental de incertidumbre? ¿Y es el grito "¡Auxilio!" una descripción de esa índole?

Piensa en cuántas cosas heterogéneas se llaman "descripción": descripción de la posición de un cuerpo por medio de sus coordenadas; descripción de una expresión facial; descripción de una sensación táctil; de un estado de ánimo.

Se puede ciertamente sustituir la forma ordinaria de la pregunta por la de la constatación o la descripción: "Quiero saber si..." o "Estoy en duda sobre si..." –pero con ello no se han aproximado mutuamente los diversos juegos de lenguaje.

La significación de esas posibilidades de transformación, por ejemplo, de todas las oraciones asertivas en oraciones que comienzan con la cláusula "Yo pienso" o "Yo creo" (y por tanto, por así decirlo, en descripciones de mi vida interior) se verá claramente en otro lugar. (Solipsismo).

25. Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: "No piensan y por eso no hablan". Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje –si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje–. Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.

26. Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: a seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etc. Como se dijo: nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero para qué es una preparación?

27. "Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso". Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama "Hablar de cosas". Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos sólo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

¡Agua!

¡Fuera!

¡Ay!

¡Auxilio!

¡Bien!

¡No!

¿Estás aún inclinado a llamar a estas palabras "denominaciones de objetos"?

Tomado de: WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM-Grijalbo, Barcelona, 1988, pp. 27-31, 39-41.

CAPÍTULO XXXV

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE. EL MOVIMIENTO ANALÍTICO DE CAMBRIDGE Y OXFORD

I. La *filosofía analítica en Cambridge*

√ La filosofía analítica inglesa o filosofía del lenguaje se desarrolló principalmente en dos centros: Cambridge y Oxford. Tal filosofía es más un movimiento que una escuela. Entre los analistas (no todos ingleses; pero, sí de lengua inglesa) no es un *corpus* unitario de doctrinas; tienen más bien en común el que es una especie de oficio que se ejerce "sobre" la lengua para captar mejor el funcionamiento del "lenguaje" y por ende, ver mejor en el mundo y en las experiencias a lo que se refiere el lenguaje.

La filosofía analítica es más un movimiento que una escuela
→ § 1

√ Los tres grandes filósofos de Cambridge son Bertrand Russell, George E. Moore (1873-1958) y Ludwig Wittgenstein. El interés de Russell por la lógica y el lenguaje de la ciencia, el principio del uso y la teoría de los juegos lingüísticos del "segundo" Wittgenstein y la filosofía de Moore, están en la base de la imponente tradición analítica de Cambridge, en donde, entre otras cosas, nació en 1933 la revista "Analysis".

El pensamiento de Russell y de Wittgenstein ya fue expuesto anteriormente. Los puntos centrales del pensamiento de Moore son: rechazo del idealismo, defensa de la verdad del sentido común; propuesta en ética, de la teoría intuicionista (según la cual el "bien" es una intuición indefinible como el "amarillo"); un trabajo de análisis consistente en el examen paciente y destructivo (de las "monstruosas" afirmaciones de los filósofos: "El tiempo es irreal", "no existe el mundo externo", etc.). De Moore debemos mencionar: *El rechazo del idealismo* (1903); *Principios de ética* (1903); *Defensa del sentido común* (1925).

El trabajo de Russell y de Wittgenstein; los núcleos teóricos de la filosofía de Moore
→ § 1-2

√Wittgenstein fue sucesor de Moore en la cátedra de Cambridge. A su muerte en 1951, lo sucedió Wisdom, quien escribió cosas interesantes sobre "las mentes de los otros". Revaluó con mucha agudeza la aventura metafísica. Las afirmaciones metafísicas "son síntomas de penetración lingüística"; y las "paradojas metafísicas" tienen la función de abrir grietas en los muros de nuestros aparatos intelectuales, de abrir de par en par nuevos horizontes, de plantear nuevos problemas. Wisdom es autor de *Problemas de la mente y de la materia* (1934); *Otras mentes* (1952); *Filosofía y psicoanálisis* (1953).

Wisdom y la función de las "paradojas metafísicas" → § [illegible]

√En un panorama general, puede decirse que el análisis filosófico en Cambridge se configura como una especie de "terapia lingüística". Para Moore muchas de las confusiones de los filósofos se dan porque éstos intentan dar respuestas sin entender las preguntas. Wittgenstein está convencido de que "el filósofo trata una cuestión como una enfermedad". Y Wisdom sostuvo que una perplejidad filosófica se trata como en el psicoanálisis, en "el sentido de que el tratamiento es el diagnóstico y éste es la descripción completa de los síntomas".

El *lenguaje filosófico es un lenguaje enfermo que ha de curarse* → § 4

1. Los filósofos de Cambridge: Russell, Moore y Wittgenstein

La filosofía analítica inglesa (o como se dice también, filosofía del lenguaje) se desarrolló en dos centros: Cambridge y Oxford de modo que se habla de Cambridge-Oxford Philosophy. Y, es más un *movimiento* que una *escuela*. Entre los analistas (no todos ingleses pero si angloparlantes) en efecto, no hay un corpus unitario de doctrinas y a veces ni se da acuerdo en los resultados obtenidos. Lo *que sí es común es una especie de oficio*, una mentalidad, un tipo de trabajo, que se ejerce sobre la "lengua" para ver cómo funciona el "lenguaje", de modo que, entre otras cosas, el mundo –que para leerlo empleamos el lenguaje– nos aparezca mayoritariamente claro y siempre en más profundidad: en la Cambridge-Oxford Philosophy se respira un *aire de familia*.

B. Russell fue estudiante y profesor en Cambridge. Además de su nombre, fueron igualmente prestigiosos los nombres de G. E. Moore (1873-1958) y de Ludwig Wittgenstein. La filosofía de Moore tiene su eje en el rechazo del idealismo (*El rechazo del idealismo*, 1903) y en su defensa de la verdad del sentido común (*Defensa del sentido común*, 1925); en la filosofía de la ética (*Principia ethica*, 1903) Moore combatió la "falacia naturalista" (según la cual el "bien" es una cualidad observable

las cosas) y apoya lo que llegará a ser una de las corrientes más influyentes de metaética analítica, el intuicionismo, es decir, la idea del carácter indefinible l "bien" (el "bien" es una noción indefinible como el "amarillo"). Moore permaneció ajeno al mundo de la ciencia. Fue, en cambio, atraído por las monstruosas rmaciones de los filósofos, esos solitarios intérpretes del universo ("el tiempo irreal", "no existe el mundo externo", etc.), su trabajo consistió en un paciente álisis de estas monstruosas afirmaciones. Moore fue, pues, "el filósofo de los olos" y enseñó a hacer filosofía analítica.

Sucesor de Moore en Cambridge fue L. Wittgenstein. Su segunda filosofía (la mera es la del *Tractatus*) se centró en el *principio de uso* y la *teoría de los juegos lingüísticos*. Wittgenstein solía repetir "no busquen el significado, busquen el uso. "El nificado de una palabra es su uso en la lengua". Y la lengua, en el sentido que se explicó, es un conjunto de "juegos lingüísticos" *emparentados* unos con otros, modos diversos. Tarea de la filosofía es la de *describir los usos* que hacemos de palabra y hacer que surja el conjunto de *reglas* que regulan los diversos juegos güísticos, que opesobre un fondo de esidades humanas la determinación de ambiente humano. te con el propósito de minar los "calambres ntales" ocasionados las confusiones de juegos lingüísticos de jugar un juego con reglas de otro. No se de jugar ajedrez con reglas del rugby. "El solo trata un asunto como si fuera una fermedad". La filosofía es la batalla contra hechizo lingüístico l intelecto.



Gilbert Ryle (1900-1976), filósofo ingles conocido por su crítica al dualismo cartesiano de "alma" y "cuerpo".

2. La revista "Analysis"

En Cambridge, pues, Russell, Moore, Wittgenstein, M. E. Johnson, C. D. Broad y F. P. Ramsey, no obstante la diversidad, todos sostuvieron que la filosofía es *análisis*, clarificación del lenguaje y por ende del pensamiento. Y un producto de esta atmósfera fue la revista "Analysis" que, dirigida por A. Duncan-Jones apareció en 1933, y en la que colaboraron, entre otros, L. S. Stebbing, C. A. Mace y el oxoniense G. Ryle. "Analysis" se propuso "publicar artículos breves sobre cuestiones filosóficas precisas y definidas con exactitud, cuestiones relacionadas con la clarificación de hechos conocidos, en vez de prolijas generalizaciones y abstractísimas especulaciones metafísicas sobre hechos posibles o acerca del mundo en su totalidad".

Aun estando de acuerdo sobre este lema programático, enseguida afloró el problema: ¿qué es lo que el análisis analiza? Fue así como Miss Stebbing y John Wisdom, quien sucedió a Wittgenstein en la cátedra de Cambridge, se dedicaron a discutir el concepto de análisis.

3. John Wisdom y las afirmaciones metafísicas como "paradojas exploradoras"

Wisdom (1904-1993) es el filósofo más conocido de Cambridge. Muy interesado por el problema del arte, la religión y las relaciones humanas, escribió páginas muy selectas sobre la "mente de los otros" y juzgó con simpatía la aventura metafísica, sin volver a las pretensiones preneopositivistas de los metafísicos.

"La metafísica es una paradoja"; es "un intento de decir lo que no se puede decir"; las afirmaciones metafísicas son "síntomas de penetración lingüística". Las paradojas (en relación con los estándares "normales" de nuestros usos lingüísticos) metafísicas –como las afirmaciones del solipsista, del defensor de la irrealidad del mundo externo, etc.–, tiene la función de abrir brechas en los muros de nuestros aparatos intelectuales, de abrir nuevos horizontes, de plantearse nuevos problemas: cuestiones, en efecto, que no hallan una respuesta, pueden generar problemas que tienen solución.

El filósofo es un *creador*. Debe ser "como el que ha visto muchas cosas y no ha olvidado ninguna y como aquel que ve cada cosa por primera vez". Y no sólo Cristóbal Colón y Louis Pasteur han hecho descubrimientos sino también Tolstoi

Dostoievski y Freud. No sólo los científicos, con los microscopios, revelan cosas, sino también los poetas, los profetas, los pintores". "Los artistas que más hacen por nosotros –escribió Wisdom– no nos cuentan sólo cuentos de hadas. Proust, Manet, Bruegel, incluso Botticelli y Vermeer, nos muestran la realidad. Y sin embargo, nos dan por un momento gozo sin ansiedad, paz sin tedio [...]".

4. El análisis filosófico como "terapia lingüística"

Hablando de Cambridge, se debe recordar, junto a Wisdom, también a G. A. Paul, M. Lazerowitz y N. Malcom.

Ciertamente es difícil, si no imposible, etiquetar el tipo de trabajo llevado a cabo en Cambridge, pero si se hiciera, se diría que la característica de tal trabajo fue el análisis filosófico concebido como *terapia*.

Moore estaba persuadido de que muchas de las confusiones de los filósofos surgen del hecho de que estos intentaron dar respuestas sin haber analizado primero las preguntas a las que respondían.

Según Wittgenstein, el filósofo trata un asunto como una enfermedad y entonces resuelve los problemas seleccionando los intrincados nudos lingüísticos del cerebro.

Y Wisdom opinó que una perplejidad filosófica debe tratarse como en el psicoanálisis "en el sentido de que el tratamiento es el diagnóstico y el diagnóstico es la descripción completa de los síntomas".

II. La *filosofía analítica en Oxford*

√ En el segundo período de posguerra, la escena intelectual de Oxford estuvo dominada por Gilbert Ryle y John L. Austin.

Ryle (1900-1976) es autor de un libro sobre Platón (El *progreso de Platón*, 1966) *y* del libro más conocido El *espíritu como comportamiento* (1949; título en inglés: *The Concept of* Mind), en el que se propone eliminar la idea de que existe un alma y un cuerpo, el dualismo cartesiano de *res extensa y res cogitans*, el mito oficial del "espectro de la máquina".

Ryle: la argumentación filosófica es una reductio ad absurdum → § 1

Preocupado por el tipo de oficio ejercido por el filósofo, Ryle trató el asunto en *Categorías* (1937) y en *Argumentaciones filosóficas* (1945), en donde sostuvo que el tipo de argumentación propia del pensamiento filosófico es la *reductio ad absurdum*.

Filósofo del lenguaje ordinario, Ryle diferenció con claridad entre *uso del lenguaje ordinario* y *uso ordinario del lenguaje*; a este propósito, véase su ensayo de 1953 *Lenguaje ordinario*.

√ La referencia al lenguaje ordinario alcanza mayor relieve en John L. Austin (1911-1960). El lenguaje ordinario es tomado en consideración porque es "rico" y puede, por lo tanto, constituir un instrumento útil de análisis y parangón para el filósofo que trabaja en áreas "filosóficamente calientes" y que se han desarrollado bajo el signo de la supersimplificación.

Austin: el lenguaje ordinario es la primera, pero no la última palabra de la filosofía → § 2

Así, si en el lenguaje ordinario se dan, digamos, setenta expresiones que gradúan la atribución de responsabilidad, ¿quién puede decir que esta riqueza de lenguaje –aparecida porque es requerida por las situaciones concretas– no puede resultar útil para el filósofo que se ocupa del asunto de la responsabilidad?

Naturalmente –dice Austin– esta referencia al lenguaje común no es la *última* palabra en filosofía; sin embargo, hay que señalarlo, es la *primera*. "Nosotros –escribe Austin en *Una defensa de las excusas*, 1956– utilizamos una refinada conciencia de los términos para afinar nuestra percepción de los fenómenos". En *Cómo hacer cosas con las palabras* (1962) Austin examinó las expresiones (enunciados performativos) con las que no sólo hablamos de cosas sino que hacemos cosas (por ejemplo: "Te prometo que...", "Declaro abierta la manifestación").

√ "Filósofos del lenguaje ordinario", tomado en el sentido ya expuesto, los filósofos de Oxford prestaron atención:

Análisis del lenguaje moral, historiográfico, religioso y metafísico → § 3-6

a) Al *lenguaje ético-jurídico* (baste con recordar *El lenguaje de la moral*, 1952, de Richard M. Hare); y *Filosofía moral contemporánea* 1967, de Geoffrey J. Warnock).

b) Al *lenguaje historiográfico* (Patrick Gardiner: *La naturaleza de la explicación histórica*, 1961; William Dray: *Leyes y explicaciones en historia*, 1957).

c) Al *lenguaje religioso* (A. Flew, R. M. Hare, J. Hick; B. Mitchell, etc).

d) Al *lenguaje metafísico* (P. F. Strawson, R. M. Hare, S. Hampshire, F. Waismann, etc).

1. G. Ryle: el trabajo del filósofo como corrección de los "errores categoriales"

El movimiento analítico de Oxford ha venido fortaleciéndose cada vez más, desde 1951, también cuantitativamente, a diferencia del de Cambridge, tanto que en 1953 en Oxford había cerca de un millar de personas interesadas por la filosofía, mientras que en Cambridge eran sólo unas treinta.

En Oxford, la escena intelectual estuvo dominada hasta hace unos diez años por G. Ryle y J. L. Austin. Ryle (1900- 1976), formado en la escuela del realismo neoaristotélico de Cook Wilson y de sus discípulos, escribió un libro sobre Platón (*El progreso de Platón*, 1966) pero su punto de partida fue Aristóteles. Al comienzo de sus estudios se interesó por las ideas de Husserl y Meinong, estudió luego a los positivistas lógicos y en 1932 publicó el ensayo *Expresiones sistemáticamente equívocadas* en el que, en la línea del primer Wittgenstein, entiende que las expresiones sistemáticamente desviadas son aquellas en las que la forma gramatical no responde a la "estructura lógica de los hechos" y son reconocibles si ve que sus consecuencias dan origen a antinomias o paralogismos.

En *Categorías* de 1937, Ryle sostiene que el oficio del filósofo debe ejercerse sobre el lenguaje para descubrir, corregir o prevenir errores lógicos, o "errores categoriales" que consisten en asignar un concepto a una categoría a la que no pertenece sino que tiene con ella apenas afinidad gramatical. En 1945, en *Argumentaciones filosóficas*, él se propuso "mostrar la estructura lógica de un tipo de argumento propio del pensamiento filosófico": la *reductio ad absurdum*.



Frontispicio de la primera edición de la obra de John Langshaw Austin (1911-1960) *Cómo hacer cosas con palabras*, que reúne un ciclo de lecciones dictadas en 1955.

Pues bien, el "oficio del filósofo" descrito en estos manifiestos metodológicos en sentido estricto, y en otros ensayos, Ryle lo ejerce en su libro más conocido El *espíritu como comportamiento*, de 1949, en el que analiza los *poderes lógicos* de los conceptos mentales; y busca, mediante la *reductio ad absurdum* eliminar el *error categorial* que ha generado el mito oficial del "espectro de la máquina", es decir, el mito dualista cartesiano de cuerpo y alma.

2. J. L. Austin: el lenguaje común no es la última palabra de la filosofía

Ryle, filósofo del lenguaje común (cf. *Dilemas*, 1969), diferenció oportunamente entre *uso del lenguaje ordinario* y *uso ordinario del lenguaje* (cf. *Lenguaje ordinario*, 1953). Pero la referencia al *lenguaje ordinario* se hace más relevante aún en John Langshaw Austin (1911-1960).

J. L. AUSTIN

HOW TO DO THINGS WITH WORDS

The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955

OXFORD UNIVERSITY PRESS

LONDON OXFORD NEW YORK

Victor Cousin (1792-1867), filósofo francés a quien se remonta el término "Espiritualismo". Se reproduce aquí un retrato, obra de J. H. Mouchot (Museo de Versalles)

En efecto, para Austin el lenguaje ordinario debe tomarse en consideración en sí mismo porque es "un lenguaje rico", porque el análisis de áreas lingüísticas, filosóficamente importantes (la percepción, la responsabilidad, etc.) puede mostrar toda una gama de expresiones que están ahí y existen porque eran requeridas, y si son requeridas, es porque "dicen algo" sobre lo que las súper simplificadoras dicotomías de los filósofos, en cambio, pasan por encima. Por ejemplo, si en el lenguaje ordinario se encuentran 70 expresiones que indican gradación en la atribución de responsabilidades, ¿por qué el filósofo no debería tenerlas en cuenta? Más aún: el análisis del lenguaje ordinario nos muestra entidades lingüísticas con la cuales no decimos cosas, sino que hacemos cosas.

En *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), Austin desarrolló precisamente la diferencia entre enunciado constatativo o indicativo y enunciado performativo o ejecutivo: el primero puede ser verdadero o falso ("mañana parto para Pisa"), el segundo puede ser feliz o infeliz ("te prometo que...; "juro que..."; "declaro abierta la manifestación"). En el curso del análisis, sin embargo, esta distinción se desvaneció porque también el enunciado indicativo parece ser preformativo: "Mañana parto para Pisa" ¿no es, en efecto, equivalente al performativo "te garantizo que mañana parto para Pisa"?

Entonces, Austin se planteó el asunto desde otro punto de vista: al usar palabras según un cierto vocabulario y una determinada gramática, se cumple un *locutionary act*. Por otra parte, al decir algo (*by saying something*) se realiza un *illocutionary act* dirigido por aquellas que Austin llama *illocutionary forces*: pregunta, plegaria, información, orden, etc. Pero, si *in saying something* se da lugar a un específico *illocutionary act*, con decir algo (*by saying something*) realizamos un *perlocutionary act*, por el cual, provocamos determinados efectos en los demás: los convencemos, los admiramos, les informamos, los engañamos, etc. Estas distinciones son ya patrimonio común de la filosofía analítica, del mismo modo que lo es el sentido de su referencia al lenguaje ordinario y la visión de la finalidad del análisis: "El lenguaje común no es la última palabra: en línea de principio, él puede integrarse siempre, puede ser mejorado y superado. Pero, él es la primera palabra y esto debe tenerse muy en cuenta". Nosotros no consideramos sólo palabras [...] sino también las *realidades*, para hablar de éstas usamos palabras. Nosotros empleamos una refinada conciencia de los términos para afinar nuestra percepción de los fenómenos" (*Una defensa para las excusas*, 1956).

1. La filosofía de Oxford y el análisis del lenguaje ético-jurídico

Junto a los nombres de Ryle y Austin, en Oxford se destacan también los nombres de P. F. Strawson, A. J. Ayer, S. Hampshire, H. L. A. Hart, S. E. Tolmin, R. M. Hare, I. Berlin, D. Pears, A. Montefiore, P. Novel-Smith y G. J. Warnock. Dada la diversidad de la formación de estos pensadores y la diferencia de sus ámbitos de investigación, también aquí se hace difícil captar las líneas comunes. Sin embargo, de todos modos, la atención al *lenguaje ordinario* es algo más o menos constante en la filosofía de Oxford. R. M. Hare, A. Montefiore, H. L. A. Hart, P. Nowell-Smith, G. J. Warnock y en gran parte el mismo S. E. Tolmin, se interesaron sobre todo

(pero no exclusivamente) por el problema ético, es decir, por el análisis del lenguaje moral y, de vez en cuando, por el lenguaje jurídico o político.

Por su parte, Stuart Hampshire, en el libro *Pensamiento y acción* (1960), indagó el asunto de la libertad humana y de su relación con el conocimiento: un tema sobre el cual volvió en otro de sus libros *Libertad del individuo*, de 1956. Hampshire rechazó la idea arraigada según la cual entre más conocemos los mecanismos de la mente humana, más se restringe el área de la libre decisión; las cosas, en opinión de Hampshire, son al contrario: entre más conozco mi mente, soy más capaz de actuar con libertad y conscientemente.

4. P. F. Strawson y la metafísica descriptiva

Peter F. Strawson es hoy una figura de primera importancia entre los filósofos de Oxford. En 1952 apareció *Introducción a la teoría lógica*, obra con la que se propuso estos fines complementarios: "El primero, es revelar algunos puntos de contraste y de contacto entre el comportamiento de las palabras en el lenguaje ordinario y el comportamiento de los símbolos en un sistema lógico; el segundo, es el de declarar, a un nivel introductorio, la naturaleza de la misma lógica formal.

La publicación de su libro más conocido: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, es de 1959. En este libro, Strawson entiende exactamente por metafísica descriptiva la explicación de los conceptos básicos con los cuales nosotros nos relacionamos con la realidad. Esta metafísica descriptiva debe diferenciarse de la revisionista que se preocupa por cambiar las estructuras de lectura del mundo.

El libro *Individuos* está dividido en dos partes: "La primera parte busca establecer la posición central que los cuerpos materiales y las personas ocupan entre los particulares en general. Aquí se muestra que, en nuestro esquema intelectual, como es él, los particulares de estas dos categorías son básicos o fundamentales, que los conceptos de otros tipos de particular deben ser secundarios respecto de los conceptos de estas mismas categorías. En la segunda parte del libro, la finalidad es la de establecer y explicar la conexión entre la idea de un particular en general y la de un objeto de referencia o sujeto lógico". En resumen, para Strawson el concepto de persona es primitivo. Él está convencido de que la concepción común ignora la noción cartesiana de estados de conciencia estrictamente privados y esto porque admite "un tipo de entidad tanto de los predicados que adscriben estados de conciencia, como de los predicados que atribuyen características corporales, una situación física, etc., son aplicables a cada individuo de este tipo".

5. S. Hampshire y A. J. Ayer: un desacuerdo sobre el retorno a Kant

La metafísica descriptiva de Strawson es un retorno a Kant, realizado mediante la lingüística: el *a priori* de Kant es, en efecto, proyectado, en Strawson, en las estructuras lingüísticas. S. Hampshire está muy cercano a Strawson en este aspecto. A propósito, él escribe: "Como Kant y Wittgenstein han demostrado [...] es necesario que comencemos por la situación humana real, que condiciona todo nuestro pensamiento y todo el lenguaje" porque, en su opinión, "bajo todas las gramáticas particulares de las diversas lenguas, hay una gramática profunda que refleja los aspectos universales de la experiencia humana. La tarea que nos aguarda como filósofos es la de penetrar en esta gramática profunda".

Sin embargo, no parece que haya acuerdo sobre este "proyecto" de Hampshire. A. J. Ayer, autor de aquello que en Inglaterra fue un verdadero clásico del neopositivismo, es decir, *Lenguaje, verdad y lógica* (1936). Profundamente interesado por los problemas del conocimiento, analizados en el lenguaje y por él, Ayer escribió que "hay un peligro en seguir a Kant: el peligro de sucumbir ante un tipo de antropología apriorística, de presumir que ciertas características fundamentales del sistema conceptual que nos es propio, son necesidades del lenguaje, que es el equivalente moderno de la necesidad del pensamiento".

6. F. Waismann: la filosofía no puede tener solamente una tarea terapéutica

En el espíritu de un convencionalismo lingüístico se ha movido también el pensamiento de Friedrich Waismann, siempre elegante y agudo en sus claros escritos. Waismann comenzó el trabajo filosófico como asistente de Schlick y por ende como neopositivista. Pero, desde el comienzo, se aproximó a las perspectivas de Wittgenstein, como lo testifican el ensayo sobre la *probabilidad* publicado en "Erkenntnis" en 1930 y su *Introducción al pensamiento matemático* de 1936 obra en la que rechaza decididamente la idea de que las matemáticas puedan "fundamentarse en la lógica". "Las matemáticas –afirma Waismann– no se basan en nada". "Nosotros –escribe– podemos describir la aritmética, es decir, indicar sus reglas, pero no fundarla. Que el método de fundamentar una idea sobre otra no baste, resulta ya de esta simple consideración: el método debe terminar en algún punto, reenviándonos a una idea que no puede, a su vez, estar fundamentada sobre nada. La última base está constituida únicamente por un postulado. Todo

lo que tiene el aspecto de una *fundamentación*, contiene ya algo de falso y no puede ser satisfactorio".

Tal convencionalismo atraviesa toda la producción filosófica de Waismann. Baste recordar su ensayo *Verificabilidad*, en el que Waismann sostiene que una experiencia "habla por" o "habla en contra", "más fuertemente", "corrobora" o "debilita" una proposición, pero nunca la prueba o la desaprueba. Análogamente en la serie inconclusa de artículos en "Analytic-Synthetic", publicada en "Analisis" (1949-1952) Waismann se opone a la tendencia "de los filósofos del lenguaje ordinario" a acentuar las "reglas" y la "corrección". Él intenta eliminar las vallas que separan tipos de proposiciones: la corrección, escribe Waismann, es el último refugio de quienes no tienen nada qué decir.

Justamente por esto, Waismann no desea asignar a la filosofía una tarea puramente terapéutica y ve en ella sobre todo un elemento creativo que la lleva a destruir las cadenas lingüísticas que nos paralizan.

"La filosofía, escribe Waismann, es visión. Lo característico de la filosofía es la penetración en el caparazón solidificado constituido por la tradición y la convención, rompiendo los cepos que nos atan a los precedentes heredados, de manera que se pueda llegar a un modo nuevo y más poderoso de ver las cosas".

III. *La filosofía analítica y el "redescubrimiento" del significado del lenguaje metafísico*

El *redescubrimiento de la metafísica*
→ 1-2

√ En la atmósfera liberada por las críticas contundentes al principio de verificación (por el cual los neopositivistas vieneses habían rechazado cualquier metafísica como un cúmulo de sinsentidos), por la introducción del principio de uso del "segundo" Wittgenstein, por el mismo criterio de Popper de la falsabilidad (un criterio de demarcación entre ciencia empírica y no-ciencia y no un criterio de significación, árbitro del sentido y del sinsentido de las proposiciones) y convencida de que la filosofía no puede ser una simple terapia, sino que, en sus expresiones más grandes es, para decirlo con Waismann, visión, en esa atmósfera y a la luz de esta convicción, en Oxford desapareció la angustia en relación con la metafísica.

√ Por lo tanto: es un sinsentido afirmar que la metafísica es un sinsentido, la metafísica es una visión que nos permite ver la realidad de un modo nuevo; es visión y por ende "paradoja", en cuanto debe romper con los esquemas concep-

tuales envejecidos; lagunas metafísicas pueden generar hipótesis científicas: "Lo que comienza como metafísica puede terminar como ciencia" (P. F. Strawson); la mayoría de las veces las teorías metafísicas desempeñan funciones morales, políticas, de sustitución, negación o apoyo de creencias religiosas.

El papel de la metafísica → § 3

1. Grandes problemas que los filósofos analíticos han buscado resolver

Los filósofos analíticos han llevado a cabo investigaciones específicas no sólo sobre el *lenguaje ordinario* sino también, por ejemplo, sobre el *lenguaje político*, el *ético*, el *historiográfico*, el *jurídico* y el *religioso*.

- ¿Qué es lo que hace típica a una norma ética? ¿Cómo se diferencia el lenguaje de la ética del lenguaje de la ciencia empírica? ¿En qué se fundamentan las normas éticas?
- El historiador cuando escribe historia, ¿construye ciencia como la física o la historia es una ciencia *sui generis*? ¿Qué tipo de explicación es una explicación histórica? ¿Cuál es la función de las leyes generales en la historiografía? ¿Qué es lo que transforma un hecho cualquiera en hecho histórico?
- ¿Qué significado tienen los términos del lenguaje religioso que no pueden referirse a experiencias observables? ¿Qué tipos de criterios es posible mostrar para la aceptación de una fe religiosa? ¿Cómo es posible hablar de Dios?

Estos son problemas (clásicos algunos) que los filósofos del lenguaje han buscado y buscan resolver.

2. Nueva actitud en relación con la metafísica

En todo caso, es muy importante ver que la filosofía analítica cambió la actitud iconoclasta que los neopositivistas habían asumido respecto del *lenguaje metafísico*. De hecho, los filósofos de la *Wiener Kreis*, equipados con el principio de verificación, sostuvieron que los discursos metafísicos están privados de sentido precisamente porque son no-verificables y por ende no reducibles al lenguaje "cosificador" de las ciencias físico-naturales.

Pero, el principio de verificación tuvo una existencia difícil:

1) En primer lugar, este principio pareció contradictorio.

2) En segundo lugar, no se necesita mucho esfuerzo para comprender que dicho principio como tribunal supremo, era cripto-metafísico: se quiere jugar ajedrez con las reglas del rugby.

3) Además, enfermo de finitismo e inductivismo, no se mostró capaz de dar cuenta de las leyes universales de las ciencias empíricas.

Así, todas estas críticas llegaron, de un lado, a la propuesta, por parte de Popper, del criterio de falsabilidad, como criterio de demarcación (y no de significación, como lo era el principio de verificación) entre teorías empíricas o científicas y teorías no empíricas pero, que, sin embargo, tienen sentido, y de otro a la introducción, por parte de Wittgenstein, del principio del uso.

Pues bien, en la atmósfera liberada por el criterio de la falsificabilidad y el principio de uso, en la filosofía de habla inglesa, desapareció la angustia neopositivista respecto de la metafísica. Ciertamente, las *afirmaciones metafísicas no son ni tautológicas ni falsificables, sin embargo no carecen de sentido*. Ellas tienen un uso, más aún, usos que deben ser individuados más que condenados.

3. Los resultados más significativos de la reflexión sobre la metafísica

En síntesis, los puntos siguientes muestran los resultados más significativos obtenidos por la filosofía analítica en su reflexión sobre la metafísica:

1) Es un sinsentido afirmar que la metafísica es un sinsentido.
2) La "parálisis mental" en la reflexión sobre la metafísica surge cuando pretendemos que la metafísica sea "informativa" al igual que las ciencias empíricas.
3) La metafísica es un *new way of seeing*, un *blik* (término acuñado por Hare y corresponde, grosso modo, a "prospectiva") una visión que permite mirar el universo entero como si este estuviera en su primera mañana. Junto con Wittgenstein, se le puede decir al metafísico: "Has descubierto, ante todo, un nuevo modo de concebir las cosas. Como si hubieras encontrado un nuevo modo de pintar; o también un nuevo género de canciones".
4) La metafísica es una visión, por lo tanto, contradicción. Las paradojas, es decir las afirmaciones metafísicas, son terremotos para nuestro *establishment*

lingüístico-conceptual. Las metafísicas impiden la esclerosis del pensamiento.

5) Las funciones desempeñadas por las metafísicas son tareas morales, políticas, de fortalecimiento psicológico, de apoyo o sustitución de los fines de la religión.

6) Las metafísicas pueden desempeñar funciones para generar hipótesis científicas. Son cuestiones científicas insolubles que, sin embargo, plantean, la mayoría de las veces, problemas que luego hallan solución. De hecho, dijo Strawson: "Lo que comienza como metafísica puede terminar como ciencia". Y esto porque "una reconstrucción filosófica sistemática de conceptos y de forma de lenguaje, puede a veces tener una aplicación en ramas del conocimiento diferentes de la filosofía". K. R. Popper, a propósito del asunto piensa como Strawson que "la mayor parte de los sistemas filosóficos puede reformularse de tal modo que lleguen a ser problemas de método científico". La metafísica, pues, puede ser la aurora de la ciencia. Descartes generó a Newton, Hegel a ciertos historiadores y Marx generó mucha sociología y mucha historiografía.

7) Si la metafísica es visión, es decir, "un modo de ordenar y organizar el conjunto de las ideas con las que leemos el mundo, entonces, si no somos reformadores metafísicos, una tarea útil es la de penetrar en esa gramática más profunda que refleja los presupuestos de todo nuestro pensamiento y experiencia". Y así llegamos a lo que Strawson llamó *metafísica descriptiva* y sobre la cual elaboró un ensayo: *Individuos*.

8) La metafísica no es un conjunto de proposiciones ligadas a los dos extremos de la eternidad. Las metafísicas, en otros términos, no deben ser consideradas como animales embalsamados sino como otros tantos organismos que nacen, crecen, se reproducen y mueren. [Textos 1-2-3]

STRAWSON

1. LO QUE COMIENZA COMO METAFÍSICA PUEDE TERMINAR COMO CIENCIA

Ideas que han permanecido por períodos más o menos largos, como empíricamente incontrolables, –y por lo tanto metafísicas– posteriormente –con el crecimiento del saber que sirve de trasfondo–, llegaron a ser teorías científicas; ejemplo clásico es el del atomismo antiguo. Una concepción análoga a la sostenida por Strawson puede encontrarse de nuevo en pensadores como Popper y en no pocos historiadores de la ciencia.

¿Qué decir del aspecto imaginativo de la filosofía? Obviamente ni la habilidad en el uso de las técnicas para la construcción de los sistemas ni el ojo agudo para los hechos lingüísticos es de directa ayuda para la tarea *explicativa*. Pero, cuando volvemos al aspecto *inventivo* o *constructivo* –se podría también decir al aspecto metafísico– la cosa va en forma distinta. El que construye un sistema, guiado por ideales, de elegancia y exactitud casi matemática, nos brinda los modelos de los modos según los cuales podríamos haber pensado y hablado, si hubiéramos sido criaturas menos complejas y menos variadas de lo que somos. Al hacer así, como ya lo dije, él puede lanzar mucha luz, ya sea directa o indirecta, en los aspectos fundamentales sobre los modos en los que de hecho pensamos y hablamos. Y esto no es todo. Una reconstrucción sistemática de los conceptos y de las formas lingüísticas, hecha por el filósofo, a veces puede tener una aplicación en manos del conocimiento distintas de la filosofía. Puede brindar útiles y hasta indispensables instrumentos para el progreso de la matemática y de las ciencias conexas a ella. En esta actividad de nuevo hay una concordancia con las especulaciones inventivas de la metafísica más tradicional. Lo que comienza como metafísica puede terminar como ciencia.

Tomado de: Strawson, P. F. "Costruzione e analisi".
En: AA. VV. *La svolta linguistica in filosofia*

GRICE, PEARS, STRAWSON

2. EL METAFÍSICO "PROYECTA DE NUEVO TODO EL MAPA DEL PENSAMIENTO"

La metafísica es una empresa teórica en la que se intenta re-ordenar y re-organizar el conjunto de ideas con las cuales pensamos y leemos el mundo y la realidad.

La empresa metafísica emerge, sobre todo, como un intento de re-ordenar re-organizar el conjunto de las ideas con las cuales nosotros pensamos el mundo, asimilando una a la otra cosas que nosotros solemos distinguir, distinguiendo otras que en cambio normalmente asimilamos; promoviendo algunas ideas a las posiciones clave, degradando o eliminando otras. Ante todo es un tipo de revisión conceptual la que el metafísico emprende, un re-proyectar el mapa del pensamiento –o parte de él– en un nuevo plan. Naturalmente tales revisiones son a menudo emprendidas dentro de sectores particulares del pensamiento humano, y entonces no son empresas metafísicas. Pero la revisión que realiza el metafísico, aunque pueda ser tomada en los intereses –o en los supuestos intereses– de la ciencia, o a la luz de la historia, o con motivo de alguna creencia moral, es siempre de un orden diferente de una revisión puramente sectorial. En efecto, entre los conceptos que ella manipula siempre hay algunos –como el conocimiento, existencia, identidad, realidad– que, como dijo Aristóteles, son comunes a todas las disciplinas sectoriales. En parte por esta razón, la revisión metafísica se dirige a la globalidad, reordena todo [...]. El metafísico *par excellence* [...] con más o menos temeridad, ingenuidad e imaginación, re-proyecta todo el mapa (del pensamiento).

Tomado de: GRICE, H. P., PEARS, D. F. y STRAWSON, P. F. "Metaphysics". En: AA. VV. *The nature of Metaphysics*.

WAISMANN

3. "ES UN SINSENTIDO DECIR QUE LA METAFÍSICA CARECE DE SENTIDO

La característica más esencial de la metafísica es que la filosofía es una visión. "Todo gran filósofo es guiado por el sentido de la visión: sin ella ninguno habría podido dar una nueva dirección al pensamiento humano o abrir ventanas hacia lo aún-no-visto".

Preguntar: "¿Cuál es su objetivo en filosofía?" y responder: "Mostrar a la mosca el camino de salida de la botella", es... bien, por respeto callo lo que iba a decir. Excepto esto: hay algo profundamente excitante alrededor de la filosofía, y este hecho queda incomprensible desde el punto de vista tan negativo. No es cuestión de "clarificación de los pensamientos", ni de "uso correcto del lenguaje", ni de ninguna otra de estas malditas cosas. ¿Qué es, pues? La filosofía es muchas cosas y no existe fórmula capaz de comprenderlas todas. Pero si se pide expresar en una sola palabra cuál es su característica más esencial, yo diría

sin duda: la visión. En el fondo de toda filosofía digna de este nombre está la visión, y de allí ella toma su forma visible. Cuando digo "visión", esto es lo que entiendo: no quiero pasar por romántico. Lo que es característico de la filosofía es la penetración en esa costra esclerotizada que constituye la tradición y la convención, rompiendo esas cepas que nos vinculan a prejuicios heredados para llegar a un modo nuevo y más poderoso de ver las cosas. Siempre se ha tenido la sensación de que la filosofía tiene que revelarnos lo que está oculto. (Y yo no soy de ningún modo insensible a los peligros de una concepción semejante). Sin embargo, desde Platón a Moore y Wittgenstein, todo gran filósofo ha sido guiado por un sentido de la visión: sin eso nadie hubiera podido dar una nueva dirección al pensamiento humano o abrir ventanas hacia el no-todavía-visto [...]. Lo que es decisivo es un nuevo modo de ver y, en concomitancia con esto, la voluntad de transformar toda la escena intelectual. Este es el elemento esencial y cualquier otra cosa está subordinada a él [...].

Demos un solo ejemplo de visión en filosofía. Wittgenstein vio un grave error de su tiempo. Muchísimos filósofos sostenían entonces que la naturaleza de cosas como la esperanza y el temor, o como el entendimiento, el significado, la comprensión pudiera ser descubierto a través de la introspección, mientras otros, especialmente los psicólogos trataron de llegar a una respuesta mediante el experimento, teniendo solamente nociones oscuras sobre el significado de sus resultados. Wittgenstein cambió todo el modo de afrontar la cuestión diciendo: lo que estas palabras significan se revela en el modo como se usan; la naturaleza del comprender se revela en la gramática, no en el experimento. Esta fue entonces una auténtica revelación y se le ocurrió, según lo que recuerdo, de improviso.

La concepción aquí sostenida es que en el centro vivo de toda filosofía hay una visión y que ésta debería ser juzgada como consecuencia. Las cuestiones realmente importantes que deben ser discutidas en la historia de la filosofía no son si Leibniz o Kant fueran coherentes, como eran, en sus razonamientos, sino más bien qué se oculta detrás de los esquemas que han construido. Y aquí quiero terminar diciendo algo sobre la metafísica.

No tiene sentido decir que la metafísica no tiene sentido. Al decir esto no se reconoce el inmenso papel desarrollado, por lo menos en el pasado, por esos sistemas. Para que sea así, para que ellos tengan tal influencia sobre la mente humana, no trataré ni siquiera de discutirlo. Los metafísicos, como los artistas, son las antenas de su tiempo: tienen el olfato para sentir por dónde se mueve el espíritu. (Sobre este argumento existe una poesía de Rilke). Existe algo del visionario en los grandes metafísicos, casi como si tuvieran el poder de ver más allá de los horizontes de su tiempo. Tomemos, por ejemplo, la obra

de Descartes. Que ésta haya dado origen a infinitos sofismas metafísicos, es, sin duda, una cosa que está a su favor. Sin embargo, si se tiene en cuenta más el espíritu que las palabras, me inclino mucho a decir que en ella hay una cierta grandeza, un aspecto profético de la comprensión de la naturaleza, una valiente anticipación de lo que mucho más tarde fue adquirido por la ciencia. Los auténticos sucesores de Descartes fueron los que tradujeron el espíritu de esta filosofía en los hechos, no Spinoza o Malebranche, sino Newton o los partidarios de la descripción matemática de la naturaleza.

Tomado de WAISMANN, F. *Analisi linguistica e filosofia*.

Duodécima parte

ESPIRITUALISMO, NUEVAS TEOLOGÍAS Y NEOESCOLÁSTICA

El presente y el futuro, la experiencia y la esperanza llegan a contradecirse en la escatología cristiana, que no conduce al hombre a conformarse y a ceñirse a la realidad, sino que lo implica en el conflicto entre esperanza y experiencia.

JÜRGEN MOLTMANN

Nuestro pasado nos sigue en su totalidad, en cada momento [...]; lo que hemos sentido, pensado y querido desde nuestra primera infancia se inclina hacia el presente y va a unirse a él, empujando la puerta de la conciencia que desearía dejarlo fuera.

HENRI BERGSON

Cristo no auxilia en virtud de su omnipotencia, sino en virtud de su debilidad, de su padecimiento; aquí reside la diferencia determinante respecto de cualquier otra religión.

DIETRICH BONHOEFFER

Capítulo XXXVI

EL ESPIRITUALISMO COMO FENÓMENO EUROPEO

I. El *espiritualismo: origen, características y representantes*

√ El espiritualismo es un fenómeno europeo; es una de las formas de la reacción ante el positivismo que tuvo lugar en los siglos XIX y XX.

El esfuerzo básico de los espiritualistas fue el de establecer –contra el positivismo– la irreductibilidad del hombre a la *naturaleza*. Un programa como éste, presupone que la filosofía no pueda ser absorbida por la ciencia, en cuanto tiene problemas, soluciones y procedimientos de investigación propios. Se centra sobre la especificidad del hombre respecto de la *naturaleza*, en cuanto que el hombre es *interioridad* y *libertad*, *conciencia* y *reflexión*.

La tarea de los espiritualistas: defender la irreductibilidad del hombre a la naturaleza → § 1-2

El instrumento de investigación –ignorado por los positivistas– es la escucha de las voces de la conciencia o, como decía Plotino, "el retorno del alma a sí misma". Dios en cuanto *espíritu absoluto* y el hombre en cuanto *espíritu finito* constituyen los dos núcleos más consistentes de la filosofía espiritualista.

1. La reacción contra el "reduccionismo" positivista

Entre el siglo XIX y el siglo XX ocurrió en Europa una reacción contra el Positivismo que tuvo en primera fila una serie de pensadores que pueden ser calificados de "espiritualistas". Y lo que debe decirse es que la preocupación más urgente del espiritualismo, en sus diversas manifestaciones, es la de establecer –contra el positivismo– la irreductibilidad del *hombre a la naturaleza*.

Un programa como éste quiso centrarse sobre el descubrimiento de los conjuntos de acontecimientos (valores estéticos, morales, libertad de la persona, finalismo de la naturaleza, trascendencia de Dios) que constituyen "el mundo del espíritu" y la disposición de caminos típicos para la investigación y para hablar del mundo del espíritu, caminos o procedimientos irreductibles a los propios de las ciencias de la naturaleza.

Al contrario, no se trata de que el positivismo dejara de lado los "hechos humanos". El positivismo reducía más bien estos hechos, *todos* los hechos humanos, a *naturaleza*. De la naturaleza humana y de sus productos (jurídicos, morales, económicos, estéticos, religiosos, etc.) se ocuparían, con un método parecido al de las ciencias naturales, la sociología o incluso la economía o, por ejemplo, la historiografía, entendidas como ciencias positivas.

Nada existe fuera de los *hechos* –de los positivos–; y es necesario encontrar las leyes que los determinan. De este modo, el positivismo, mientras que por una parte anulaba la pretensión de la filosofía tradicional de convertirse en un conjunto de teorías, justamente filosóficas (o metafísicas), no reducibles a las de la ciencia, teorías filosóficas que pueden establecerse y justificarse con métodos diversos de los de la ciencia, por otra parte, negaba precisamente aquellos "hechos" (como la libertad de la persona humana, la interioridad de la conciencia, la irreductibilidad de los valores a hechos o la trascendencia de Dios) que, para el espiritualismo son "hechos" igualmente *reales* que aquellos naturales; "hechos" de los que se necesita dar cuenta por procedimientos independientes de los de la ciencia.

2. Las ideas centrales del espiritualismo

Precisado lo anterior, no es difícil fijar algunos de los ejes sobre los que se articula el programa del espiritualismo:

1) La filosofía no puede en modo alguno ser absorbida por la ciencia; ésta se diferencia de aquélla por los problemas que trata, los resultados que obtiene, y los procedimientos que adopta.

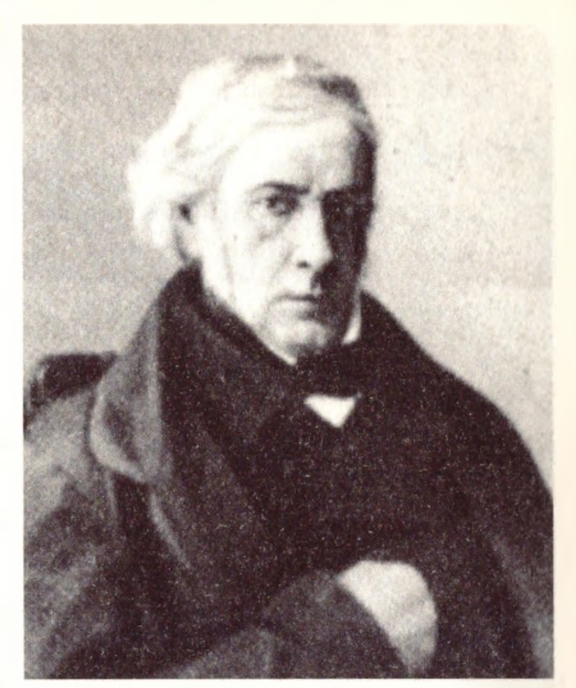
2) Esta idea de filosofia tiene como presupuesto la verificación de la especificidad del hombre respecto de la naturaleza: el hombre es *interioridad* y *libertad*, *conciencia* y *reflexión*.

3) Tal especificidad del hombre exige un instrumento de investigación desconocido para los positivistas, o sea, la escucha de las voces de la *conciencia* o, como decía Plotino, "el retorno del alma a sí misma".

4) La realización de los esfuerzos del espiritualismo implica no sólo una crítica del cientismo positivista sino también la investigación de la estructura y de los límites del saber científico en cuanto tal.

5) Si el espiritualismo puede ser considerado como reacción frente al positivismo en nombre de insustituibles intereses morales y religiosos, él choca con el idealismo romántico que identifica lo Infinito con lo finito: el espiritualismo enfatiza la trascendencia del Absoluto o de Dios en relación con las conciencias particulares.

6) Igualmente, para los espiritualistas, Dios es trascendente respecto de la naturaleza: ésta es causalmente determinada, con base en un diseño superior, finalista y providencial.


Bernardino Varisco (1850-1933), junto con Piero Martinetti y Pantaleo Carabellese, fue uno de los mayores representantes del Espiritualismo italiano.

7) El término "espiritualismo" se remonta a Cousin pero –como lo han enfatizado los estudiosos– la actitud propia de la filosofía espiritualista es muy antigua: baste pensar en Plotino, Agustín y en la "verdad que habita en la interioridad del alma", en el *cogito* cartesiano, en el *esprit de finesse* de Pascal, en la "autoconciencia" y en la "conciencia" de los románticos o en la "experiencia interna" de los empiristas.

8) Dios, en cuanto *espíritu absoluto* y el hombre en cuanto *espíritu finito* son los polos de atracción de la filosofía espiritualista; el hombre es espíritu –así lo describió Louis Lavelle– porque esta es la única actividad que merezca tal nombre. En efecto, mientras que toda otra actividad material es causada y sufrida, el hombre es actividad causante y agente: "El espíritu no sólo es lo que nunca es cosa u objeto y que subsiste únicamente por fuerza de su propio ejercicio, sino además, sean cuales fueren las condiciones que supone, él es siempre libre iniciativa y primer comienzo de sí mismo. Él se crea por sí mismo a cada instante". Y al producirse a sí mismo, "produce también no las cosas sino el sentido de éstas".

II. *Las diversas manifestaciones del espiritualismo en Europa*

Los espiritualistas en Inglaterra → § 1

√ El representante más conocido del espiritualismo inglés –prescindiendo del psicólogo James Ward (1843-1925), fue Clement C. J. Webb (1865-1954), autor de la obra *Dios es personalidad* (1919) y crítico, en nombre de un Dios-persona, de lo absoluto impersonal de los idealistas.

√ En Alemania hubo muchos filósofos espiritualistas: el hijo de Fichte, Hermann Fichte, (1796-1879), Eduard von Hartmann (1842-1906), autor de la *Filosofia del inconsciente* (1869), Afrikan Spir (1837-1890), Rudolph Eucken (1846-1926), premio Nobel en 1908, autor de *La validez de la religión* (1901).

En Alemania → § 2

En todo caso, el espiritualista alemán más influyente fue Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), médico y profesor de filosofía, primero en Gottinga y luego en Berlín. Autor de una *Metafísica* (1841) y de una importante obra en tres volúmenes titulada *Microcosmos. Ideas sobre la historia natural y la historia de la humanidad* (1856-1864). Lotze acepta el mecanicismo; pero éste es un *hecho explicable* y su explicación lleva a la conclusión de que "todo el ser no puede existir así como es, sino por las razones de que es así y no de otro modo como se manifiesta el Valor eterno del bien".

√ En Italia, el espiritualismo encuentra un exponente ilustre en un pensador, gran conocedor de la filosofía contemporánea y hombre de noble coherencia moral: *Piero Martinetti* (1872-1943), uno de los pocos profesores universitarios que supo renunciar a la cátedra antes que jurar fidelidad al fascismo. Sus obras importantes son: *Introducción a la metafísica* (1904); *La libertad* (1929); *Razón y fe* (1934); *Jesucristo y el cristianismo* (1936). "La religión, para Martinetti, es esencialmente mística y cuando tiende a hacerse rígida en fórmulas, tiene necesidad de la filosofía para rejuvenecerse, renovando sus símbolos" (V. Mathieu).

En Italia → § 3

√ La lista de los espiritualistas franceses es abundante y rica en ideas apreciables. Recordemos sólo a Jules Lequier (1814-1862), Félix Ravaisson (1813-1900), Émile Boutrox (1845-1921) y Maurice Blondel (del que se hablará).

En Francia → § 4

Boutrox quiso defender el espiritualismo atacando la ciencia desde dentro. Él –en un trabajo que logró gran notoriedad *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874)– insiste sobre el hecho de que la ciencia nos revela *órdenes de realidad irreductibles*; así, materia, mundo orgánico y hombre son órdenes de realidad cada uno de los cuales no es explicable con base en

el precedente, por la razón de que contiene elementos ***originales, nuevos*** y por ende *contingentes*. Contingentes en el sentido de que no derivan necesariamente de los grados inferiores.

De este modo Boutroux puede oponer al determinismo su contingentismo: hay un *salto* del orden químico al biológico; y hay un salto del orden biológico al espiritual: "La vida espiritual es irreductible a la vida orgánica, si no por otra cosa, porque, en la vida interior del hombre, el ***motivo*** no es la causa necesitante.

1. El espiritualismo en Inglaterra

Es cierto lo que escribió Lavelle: "La filosofía francesa es, por excelencia, una filosofía de la conciencia". E igualmente es verdad que el espiritualismo obtendrá los resultados más importantes precisamente en Francia (con Ravaisson, Boutroux, Blondel, y sobre todo con Bergson). Sin embargo, no se debe callar un hecho de notable importancia, es decir, que el espiritualismo se configuró como un *gran fenómeno europeo* que implicó al pensamiento inglés, alemán, italiano, además del francés.

Los representantes más conocidos del espiritualismo inglés son: Arthur James Balfour (1848-1930), Clement C. J. Webb (1865-1954), el psicólogo James Ward (1843-1925) y Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931).

Este último desarrolló su espiritualismo polemizando contra la abstracción lógica, hecha hipóstasis, que es la "conciencia absoluta" de los neoidealistas como Green o Bradley.

También Webb criticó lo absoluto impersonal de los idealistas y afirmó (en trabajos como *Los problemas de la relación del hombre con Dios*, 1911; *Dios es personalidad*, 1919), que sólo un Dios-persona satisface las exigencias más profundas de una auténtica experiencia religiosa. Por esta razón, él define la experiencia religiosa como la certeza de una relación personal con Dios.

Contra el naturalismo y el agnosticismo se rebela James Ward (*Naturalismo y agnosticismo* 1899; *El retorno de los fines o pluralismo y deísmo*, 1911) quien, en la naturaleza y la historia, ve la acción de una multiplicidad de *mónadas* que, a diversos grados de desarrollo, tienden a la autoconservación, avanzando finalísticamente hacia una coordinación progresiva, lo que supone, como ya lo había visto Leibniz, un teísmo. Y esto aunque para Ward es claro que la única prueba de la existencia de Dios se fundamenta, como para Kant, en la vida moral y se reduce por ende al ámbito de la fe y no en el del saber.

2. El espiritualismo en Alemania

En Alemania, el representante más autorizado del espiritualismo fue Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), hijo de Fichte, autor de varios escritos entre ellos una *Antropología*, 1856); Afrikan Spir (1837-1890); Eduard von Hartmann (1842-1906), autor de la *Filosofía del inconsciente*, 1869); Rudolph Eucken (1846-1926) profesor en Jena; premio Nobel en 1908, autor, entre otras obras, de *La validez de la religión*, 1901 y *El sentido y el valor de la vida* 1908); y Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), médico y profesor de filosofía primero en Gottinga luego en Berlín; autor de una *Metafísica*, 1841, y de una importante obra titulada *Microcosmos. Ideas sobre la historia natural y la historia de la humanidad*, 3 vol., 1856-58 y 1864).

Para Fichte junior, una tarea impostergable de la filosofía es la defensa de la *concepción finalista* del mundo, que aparece como "una serie gradual de medios y fines". Este orden supone un Ordenador y creador del mundo mismo. De ahí surge la idea de Fichte según la cual la ciencia "en sí no es ni teísta ni antiteísta" y constituye "el punto más firme de apoyo para la elaboración de una concepción teísta" ya que ella muestra con claridad meridiana y en toda la naturaleza orgánica y psíquica, "un finalismo interno y una ordenación total y completa".

Spir combatió con gran intensidad por una parte, las filosofías materialistas y por otra, las románticas que tendían a identificar lo Incondicionado con la naturaleza.

Muy diferente es la posición filosófica de Eucken, aunque también él parte de la oposición entre espíritu y naturaleza que se manifiesta en nuestra conciencia. Por un lado, nuestra vida es la continuación de la naturaleza sensible, pero por otro, se dedica a actividades estéticas, éticas y religiosas que testimonian un estatuto ontológico del hombre superior en relación con la naturaleza.

Von Hartmann presenta el principio de su filosofía como síntesis del *espíritu absoluto* de Hegel, la *voluntad* de Schopenhauer y el *inconsciente* de Schelling. El principio del mundo es un *absoluto espiritual inconsciente* que se manifiesta en el finalismo inconsciente de la naturaleza, en la organización del mundo orgánico, en el instinto, etc.

A pesar, del éxito alcanzado por Spir, Eucken y von Hartmann, el pensador espiritualista de Alemania, más estructurado e influyente, fue ciertamente Lotze. Él no pensaba, en efecto, que las aspiraciones del alma estuvieran en oposición con los resultados de la ciencia ni con la imagen mecanicista del mundo que la

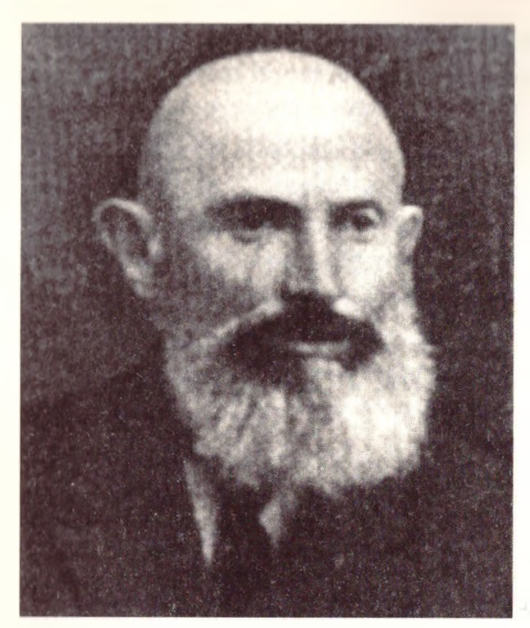
ciencia entonces presuponía y defendía. El mecanicismo muestra que la naturaleza está regulada por leyes necesarias, pero este *hecho* –el mecanicismo– es explicado porque no es un dato último: se hace comprensible sólo como medio destinado a realizar valores. El orden de la máquina, en síntesis, *demuestra un plan racional*. Así como lo mostraría un mecanicismo capaz de probar que toda la realidad se desarrolla en un proceso evolutivo que termina en la vida espiritual del hombre: esta sería la finalidad y la evolución, su instrumento. De este modo la materia se espiritualiza: transformándose por medio de valores. En realidad, Lotze distingue tres reinos: el de los hechos, el de las leyes universales y el de los valores. El mecanicismo expresa el orden necesario del mundo por el cual Dios realiza sus propósitos.

3. El espiritualismo en Italia

El espiritualismo en Italia se desarrolló cronológicamente en un período posterior al que tuvo lugar en los otros países y polemiza no sólo con el positivismo sino igualmente con el idealismo que, entre tanto, se había impuesto en Italia. Las figuras más prestigiosas del espiritualismo italiano son Piero Martinetti, Bernardino Varisco y Pantaleo Carabellese.

Piero Martinetti (1872-1943) estudió los clásicos (Platón, Spinoza, Kant, Schopenhauer, profundo conocedor de la filosofía alemana contemporánea –que él difundió en Italia– fue un ejemplo de vida moral. Su obra *La libertad* es de 1929. Pero, ya en 1904, Martinetti había publicado la obra *Introducción a la metafísica* en la que, desde las primeras páginas, afirma que existen problemas urgentes a los que las ciencias particulares no dan respuesta, sino que esperan una respuesta racional: "¿Qué soy? ¿En verdad qué es la realidad que me rodea? ¿De qué modo actuar? [...]. El hecho mismo de aceptar un determinado modo de vida equivale a aceptar, por eso mismo, una hipótesis definida sobre la realidad de las cosas y los valores de la vida humana".

La metafísica, para Martinetti, no se diferencia de las ciencias por el método sino "por la universalidad de la tarea": ella procura la unificación total de la experiencia "que el entendimiento, por su propia naturaleza, no logrará alcanzar nunca". Por eso, es necesario un examen gnoseológico de las soluciones históricas propuestas al problema metafísico. Este examen histórico y crítico mostrará que *todos los sistemas filosóficos*, en su conjunto, constituyen una ascensión progre-



Maurice Blondel (1861-1949) fue el más grande representante de la filosofía de la acción: una filosofía de resultados decididamente religiosos e interrelacionada con el movimiento de pensamiento modernista.

siva al conocimiento de lo divino. En tal sentido, la filosofía "no es una serie de soluciones, sino una solución única, una visión única".

Sin embargo, esta ascensión hacia la Unidad, encuentra un obstáculo en el mal, esa "oscura e increada potencia, inseparable del mundo que debemos vencer en nosotros con la buena voluntad y disolver alrededor nuestro con la luz de la verdad". Este profundo dualismo, hace que Martinetti aparezca cercano a Buda, a Kant (cuyo pensamiento culmina en "una moral de carácter religioso") o a Spir. Otras obras de Martinetti además de las ya nombradas, son *Razón y fe* (1934), *Jesucristo y el cristianismo* (1936).

Si el espiritualismo de Martinetti se aproxima al de Spir, el de Bernardino Varisco (1850-1935) se acerca al de Lotze. Alumno de Varisco fue Pantaleo Carabellese (1877-1948). Éste, partiendo de un estudio a profundidad de Kant, negó tanto el idealismo absoluto que excluye la multiplicidad de los sujetos y reduce el ser a la conciencia, como el realismo absoluto que sitúa al ser fuera de la conciencia. La realidad, en resumen, no está constituida sólo por los cuerpos materiales (como sostiene el materialismo) ni se reduce a un puro sujeto (como afirma el idealismo) ni en ella deben verse los mundos paralelos formados por la naturaleza y el espíritu (como afirma el realismo). Para Carabellese, la realidad está formada por los concretos y el concreto es la unidad del sujeto y el objeto.

4. El espiritualismo en Francia y el contingentismo de Boutroux

La filosofía de Maine de Biran es de comienzos del siglo XIX. Junto a él se recordará a todos aquellos filósofos que constituirán el numeroso y enérgico

grupo de los espiritualistas franceses. Entres estos es bueno mencionar a Jules Lequier (1814-1862), Félix Ravaisson (1813-1900), Émile Boutroux (1845-1921) y sobre todo a Maurice Blondel, quien representa una cierta "variante" y por lo mismo será tratado aparte, en el próximo parágrafo.

Émile Boutroux, discípulo de Ravaisson, amigo de Poincaré, profesor en la École Normale y en la Sorbona, trató de llegar al espiritualismo trasportando la crítica al interior de la ciencia y centrándose sobre las dificultades que, en su opinión, se hacían evidentes en la ciencia contemporánea. Esta crítica a la ciencia constituye un elemento de novedad para el espiritualismo, el cual Bergson desarrollará posteriormente.

Boutroux, en la obra *Sobre la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874), aceptó la clasificación de las ciencias dada por Comte, aportando algún ligero retoque. Sin embargo, él insiste en el hecho de que cada ciencia nos manifiesta un orden de la realidad irreductible a los otros órdenes. En otras palabras, la materia, el mundo orgánico y el hombre son, por ejemplo, órdenes de realidad que no se explican sobre la base en el precedente porque contiene elementos *originales, nuevos*, por lo mismo, *contingentes*: contingentes en el sentido que *no derivan necesariamente* de los grados inferiores.

Hay un *salto* del orden químico al biológico; hay un salto del orden biológico al espiritual. Boutroux opone su *contingentismo* al determinismo. El determinismo afirma que "todo lo que sucede es un efecto proporcionado a la causa"; pero Boutroux sostiene que órdenes de realidad inferiores no pueden producir los órdenes superiores: por una parte, en efecto, "las leyes de la fisiología aparecen [...] irreductibles" [a las de la física y de la química] y por otra parte, "la vida espiritual es irreductible a la vida orgánica, porque en la vida interior del hombre, el *motivo* no es la causa necesitante".

El efecto, pues, no es proporcionado a la causa; en él hay "algo de más", de nuevo, de imprevisible. Por lo tanto, él es contingente. La vida espiritual no se reduce al orden material de las cosas, como lo testimonia la originalidad de la vida moral, que se basa en el deber-ser, en el ideal. La ciencia no puede fastidiar ni en lo más mínimo, a la fe religiosa ya que "la religión tiene un objeto diferente al de la ciencia". La religión no quiere ser "la explicación de fenómenos" y por eso "no puede sentirse afectada por los descubrimientos científicos concernientes a la naturaleza y al origen objetivo de las cosas".

III. *Maurice Blondel y la "filosofía de la acción"*

√ La filosofía de la acción es de resultados decididamente religiosos. El representante de más prestigio de esta filosofía fue Maurice Blondel (1861-1949), cuya obra más incisiva es *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (1893).

El método de la inmanencia de Blondel: reconocer la exigencia de Dios en la naturaleza finita del hombre → § 1-3

Blondel escribió: "La acción, en mi vida, es un hecho, el más general y constante de todos". La experiencia humana, en otras palabras, no se caracteriza por la razón, sino por la acción. En la acción el hombre expresa lo más profundo de sí mismo: su voluntad.

Sin embargo, en la propia experiencia, el hombre advierte la desproporción entre la propia voluntad y la obra. Así, por ejemplo, primero confiamos en las *sensaciones*: pero éstas son interpretadas y encuadradas en generalizaciones empíricas; pero éstas –que constituyen la ciencia– no logran dar al entendimiento y a la voluntad la paz plena de la certeza y del práctico éxito total. Ni siquiera en la ciencia hay paz. Ni la ciencia puede resolver el enigma del destino humano; después de todo, está suspendida del elemento subjetivo que "crea el mundo y los símbolos de la imaginación".

Si luego de la conciencia pasamos al universo de la familia y de lo social, es decir, al universo de los valores, nos damos cuenta de que el desacuerdo entre ser y deber-ser, entre voluntad que quiere y realizaciones, en vez de desaparecer se acentúa: el plano de lo finito no logra apagar la sed inextinguible. Se necesita, pues, trascender el plano de lo finito. "Querer cuanto queremos con toda la sinceridad del corazón es colocar en nosotros el ser y la acción de Dios".

En esto consiste el *método de la inmanencia*: en reconocer la exigencia de Dios en la naturaleza finita del hombre. El reconocimiento de la insuficiencia del orden natural permite al hombre reconocer y recibir lo sobrenatural. Blondel afirma: "Como nosotros, al actuar, encontramos una infinita desproporción en nosotros mismos, estamos obligados a buscar la ecuación de nuestra acción con el infinito".

√ Ligado a la Filosofía de la acción y al método de la inmanencia de Blondel está el modernismo, movimiento religioso condenado por el papa Pío X en la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907. Los principales representantes del modernismo fueron: el abad Lucien Laberthonnière (1860-1932) y Alfred Loisy (1857-1940) en Francia; George Tyrrel (1861-1932), en Inglaterra; en Italia, Antonio Fogazzaro (1842-1918), Romolo Murri (1870-1944) y sobre todo Ernesto Bonaiuti (1881-1946) autor, entre otros escritos, del conocido *Programa de los modernistas* (1911).

El modernismo → § 4

√ En El *realismo cristiano y el idealismo griego* (1904) Laberthonnière sostiene que la Escolástica, bajo el peso de las categorías lógico-metafísicas del mundo griego, habría perdido el descubrimiento cristiano de la subjetividad y de la interioridad. Escribe en los *Ensayos de filosofía religiosa* (1903): *"En la naturaleza humana es donde se encuentran las exigencias de lo sobrenatural"*.

Laberthonnière: la exigencia de lo sobrenatural está en la naturaleza humana → § 4

1. Precedentes de la filosofía de la acción

La *Filosofía de la acción* es una variante del espiritualismo. Como éste, también la Filosofía de la acción es de resultados decididamente religiosos. Al igual que el espiritualismo, también la filosofía de la acción sitúa la conciencia en la base de la filosofía, que se ejerce como escucha y descripción de la vida de la conciencia. Sólo que, a diferencia de los otros espiritualistas, la conciencia de los filósofos de la acción no es una contemplación teórica sino más bien *voluntad y acción*.

El representante más importante de la filosofía de la acción fue Maurice Blondel (1861-1949). Sin embargo, es necesario recordar que él debe la orientación de sus investigaciones a su maestro Léon Ollé-Laprune (1830-1899); igualmente hay que



Henri Bergson (1859-1941) fue el teórico de la fidelidad a una realidad no reducida ni alterada por los estrechos "hechos" de los positivistas, sino abierta a la dimensión del espíritu. Éste es un retrato de 1883, en Clermont-Ferrand, donde enseñaba filosofía en el liceo de la ciudad

recordar como iniciador de la Filosofía de la acción a John Henry Newman (1801-1890), de procedencia anglicana, convertido al catolicismo en 1845, nombrado cardenal en 1879.

Autor de un famoso *Ensayo de una gramática del ascenso* (1870), Newman sostuvo que, cuando una idea es verdaderamente viva, ella no es un asunto sólo intelectual sino que implica también la voluntad humana. El cristianismo, para Newman, es justamente la gran Idea que se ha revelado a la humanidad y en su desarrollo continúa plasmándola.

Por su parte, Ollé-Laprune, en la obra *La certeza moral* (1880) defendió la idea según la cual el predominio, en la vida del espíritu, pertenece a la voluntad. Ésta es de por sí insuficiente y necesita de la gracia divina, sin embargo, su función realmente predominante no se discute y lo es incluso al interior de la actividad racional. En efecto, Olle-Laprune escribió: "La buena voluntad, tiene en todas partes, incluso, en el puro orden científico, una influencia que nada puede llegar a sustituir".

2. La dialéctica de la voluntad

Dicho esto, volvamos a Blondel. En 1893 publicó su obra más importante y más conocida: *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*.

El libro comienza con esta pregunta ¿Tiene, sí o no, sentido la vida humana? Para responder sobre el sentido de la vida, debemos –dice Blondel– interrogar a la vida misma. Sin embargo, si la interrogamos e intentamos describirla, entonces debemos reconocer que "es necesario trasladar el centro de la filosofía a la acción, porque allá se encuentra también el centro de la vida". *La experiencia humana no es tipificada por la razón, sino precisamente por la acción*: "La acción, en mi vida, es un hecho, el más general y constante de todos".

El hombre actúa y debe actuar. En la acción expresa lo más profundo de sí mismo, su voluntad. Y precisamente la filosofía debe buscar la orientación, su fin inmanente, en la acción. Y así, el núcleo sobre el cual se articula *La acción* es dado por la *dialéctica de la voluntad*.

La dialéctica de la vida es, en efecto, una dialéctica de la voluntad y de la razón como en Hegel. La vida se entreteje en oposición entre voluntad que quiere (*Quod procedit ex voluntate*) y voluntad querida, es decir, su resultado efectivo (*quod voluntatis objectum fit*).

3. El método de la inmanencia

En la propia experiencia el hombre advierte la desproporción entre la voluntad y la obra, entre voluntad que quiere y voluntad querida. Apoyarse sobre un resultado se revelará bien pronto como algo ilusorio, puesto que este resultado no tardará en manifestar su parcialidad, insuficiencia y provisoriedad. Así, primero confiamos en las sensaciones, pero éstas han de interpretarse dentro de generalidades empíricas y unidas a ellas. Estas generalidades empíricas que unen, interpretan y superan las sensaciones, constituyen la ciencia y "los símbolos que elabora el científico llegan a ser tan coherentes entre sí y a tener tanta eficacia [...] que el científico está fuertemente tentado a considerar todo este simbolismo como fiel imagen de la realidad, como la realidad misma".

Sin embargo, este –dice Blondel– "es un error fundamental que debe combatirse". Y debe combatirse porque tampoco en la ciencia hay paz: en ella, el desacuerdo reaparece, por ejemplo, entre los nexos universales y las intuiciones de lo particular. La ciencia tampoco logra descifrar el enigma del destino humano. Al contrario, el destino humano proporciona el apoyo a la ciencia en cuanto ésta "queda como suspendida" del elemento subjetivo. La conciencia, y por ende, la acción, se escapa a la ciencia "porque es precisamente ella la que crea el mundo y los símbolos de la imaginación". En el fondo y por su propia esencia "la acción es siempre un más allá [...]. Hacia adelante y hacia arriba, sólo así la acción es acción".

No obstante, la acción tiene "una función social por excelencia [...] actuar quiere decir evocar otras energías, llamar testimonios, ofrecerse o imponerse a la sociedad de los espíritus". Así nace la apertura hacia los otros en la familia, la patria, la humanidad. De este modo se procura satisfacer ese único deseo que es el de "expandirse y crecer". Pero, entonces el desacuerdo entre deber-ser

• **Método de la inmanencia.** Fue el método que se apropiaron Maurice Blondel y Lucien Laberthonnière –pero, no sólo por ellos– para elaborar una *apologética* de la fe cristiana; que, haciendo aguda la conciencia de la naturaleza finita y constitutivamente insatisfecha del hombre, muestra que lo divino es inmanente en el hombre, así no fuere sino bajo la forma de aspiración y exigencia.

Blondel: "Querer todo lo que queremos en la plena sinceridad del corazón es colocar en nosotros el ser y la acción de Dios".

Labertonnière: "Las exigencias de lo sobrenatural las encontramos *en la* naturaleza humana".

y ser, voluntad que quiere y voluntad querida, antes de desaparecer, se acentúa el plano de lo finito no logra apagar una sed inextinguible. Y al final, confiesa Blondel, me encuentro "dividido entre lo que hago sin querer y lo que quiero y no hago". Por eso por quererme a mí mismo plenamente, es necesario que desee más de cuanto haya podido encontrar hasta ahora" es decir, es necesario trascender el plano de lo finito. Sólo Dios puede colmar el vacío que hay entre mi voluntad y sus realizaciones: "Querer todo lo que queremos en la sinceridad plena del corazón es colocar el ser de Dios y su acción en nosotros".

De este modo estamos en el pleno *método de la inmanencia*. Este método (como lo aclaró Blondel en la *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética*, 1896) consiste en reconocer la exigencia de Dios en la *naturaleza finita* del hombre. [Textos 1]

4. La Filosofía de la acción y sus relaciones con el modernismo

Ligado a la *Filosofía de la acción* y al *método de la inmanencia* de Blondel está el *modernismo*, movimiento de pensamiento religioso surgido en Francia a comienzos del siglo XX y rápidamente condenado por el papa Pío X en la encíclica *Pascendi* del 8 de septiembre de 1907. Los representantes más conocidos del modernismo fueron el abad Lucien Laberthonnière (1860-1932) y Alfred Loisy (1857-1940). Edouard Le Roy, sucesor de Bergson en el Colegio de Francia, se insertó en el movimiento modernista, intentando una síntesis con el bergsonismo. En Inglaterra las ideas modernistas fueron difundidas por George Tyrrel (1861-1909), mientras que en Italia estuvieron representadas por Antonio Fogazzaro (1842-1911), Romolo Murri (1870-1944) y sobre todo por Ernesto Bonaiuti (1881-1946), autor, entre otros escritos, de un *Programa de los modernistas* (1911).

Laberthonnière (director de los "Anales de filosofía cristiana", publicados de 1905 a 1913) en su obra *El realismo cristiano y el idealismo griego* (1904), puso en oposición la filosofía griega que hace de Dios una idea suprema y el arquetipo de la naturaleza, con el descubrimiento cristiano del sujeto. Esta intuición cristiana esencial, es decir, el descubrimiento de la subjetividad y la interioridad, se habría perdido, según Laberthonnière, cuando la Escolástica se apropió las categorías lógico-metafísicas del mundo griego. Pero la revelación, dice él en los *Ensayos de filosofía religiosa* (1903), no puede imponerse al hombre desde afuera, recurriendo a la autoridad, o mediante una demostración racional. La verdad religiosa debe

brotar de la interioridad del hombre: la verdad de la revelación tiene valor para el hombre a condición de que él la recree por su propia cuenta. "Las exigencias de lo sobrenatural se encuentran en la naturaleza humana".

Loisy, exegeta e historiador del cristianismo, es autor de obras famosas como: *La religión de Israel* (1901); *El evangelio y la Iglesia* (1902); *El cuarto evangelio* (1903); *Los evangelios sinópticos* (1907-1908). Loisy buscó distinguir entre exégesis estrictamente crítica e histórica y la "teológica y pastoral" que extrae de la Escritura respuestas adecuadas para las necesidades actuales del creyente. Sostuvo que algunos libros de la Biblia han sido transformados y enriquecidos por la acción de las generaciones sucesivas. Esto habría sucedido con los Evangelios sinópticos. En resumen, Loisy sostuvo que el "Evangelio no entró al mundo como un absoluto incondicionado, que se resume en una verdad única e inmutable, sino como una creencia viviente concreta y compleja, cuya evolución procede sin duda, de la fuerza íntima que lo ha hecho duradero, pero que no por eso ha estado menos influenciado en todo, desde el principio hasta el fin, por el ambiente en el que se produjo y en el que creció". De ahí surge la idea de que el dogma tiene una *historia*. Para Loisy, pues, lo que cuenta no es tanto la defensa de definiciones históricamente dadas, sino más bien, la aceptación del significado moral de la religión. En resumen, el modernismo buscó una mediación del dogma con la subjetividad humana y una mediación de la verdad suprahistórica de la revelación cristiana con la evolución histórica de la humanidad.

BLONDEL

1. EL HOMBRE: SER FINITO QUE TIENDE "NATURALMENTE" AL ABSOLUTO

La idea de Dios nace necesariamente del dinamismo de la vida interior: "La pretensión que tiene el hombre de bastarse a sí mismo cae en el vacío [...]. *El hombre siente, hasta la angustia, no ser su propio autor y su propio dueño".*

El hombre aspira a ser plenamente lo que él quiere, y que no lo puede ser en absoluto, a su pesar. La voluntad sólo está presente en la medida en que ella se produce y se ratifica a sí misma en cierto modo, en la medida en que penetra, domina y suscita hasta sus propios órganos de expresión. En todo lo que quiere encuentra permanentemente obstáculos invencibles y sufrimientos incómodos. En todo lo que hace se introducen debilidades incurables o errores cuyas consecuencias no puede remediar. La muerte por sí sola resume todas estas enseñanzas.

Aceptar lo que no se quiere, no hacer todo lo que se quiere, hacer lo que no se quiere y terminar queriéndolo: nunca nos libramos enteramente de esta fatalidad humillante y dolorosa.

En efecto, mirando desde fuera, nuestras obras, como hijos ya emancipados de nosotros, obran por su cuenta sin nuestro consentimiento. La acción es indeleble. Ningún desagravio puede ser nunca una reparación. Las consecuencias se extienden hasta el infinito en el espacio y en el tiempo.

Si la impotencia que el hombre experimenta para rematar él solo la más pequeña de sus obras le ha llevado a todas las formas de superstición, la imposibilidad de gobernar soberanamente su propia vida, y de purificarse a sí mismo, le ha inspirado toda la variedad de súplicas, oraciones y sacrificios propiciatorios. Cuanto más sabe, cuanto más tiene, cuanto más es, tanto más se aviva la conciencia de que no tiene y de que no es aquello que quiere.

Por mucho que se haya conseguido de aquello que se ha querido, al ponerse en el orden mismo de las cosas queridas, la bancarrota aparece inevitablemente. El sentimiento del aparente fracaso de nuestra acción es un hecho sólo en cuanto implica en nosotros una voluntad superior a las contrariedades de la vida y a los desmentidos empíricos.

La presencia en nosotros de aquello que no se ha querido pone en evidencia la voluntad que quiere en toda su pureza. Y este mecanismo interno no hace más que manifestar la necesidad en que se encuentra la voluntad de quererse

de establecerse a sí misma. El ser que nosotros tenemos lo padecemos, pero, al mismo tiempo, no podemos por menos de aceptarlo como si fuera de nuestro pleno agrado.

La vida es más sutil que cualquier análisis, más lógica que cualquier dialéctica [...].

Una inquietud, una aspiración natural hacia lo mejor, el sentimiento de una misión que cumplir, la búsqueda del sentido de la vida, todo esto marca con una impronta necesaria la conducta humana. El hombre pone siempre en sus actos este carácter de trascendencia, aunque no se de cuenta de ello sino oscuramente. Aquí abordamos, por tanto, el principio que anima todo el movimiento de la vida en nosotros. La verdad de esta presencia tiene una eficacia absoluta, sea cual sea la forma en que se manifieste a la conciencia, clara o confusa, consentida o rechazada, manifiesta o anónima.

La idea de Dios (se sepa nombrarle o no) es el inevitable complemento de la acción humana. Pero, a su vez, la acción humana tiene como inevitable ambición el alcanzar y el emplear, el definir y el realizar en ella esta idea de la perfección. Lo que nosotros conocemos de Dios es ese exceso de vida interior que reclama ser utilizado. No podemos conocer a Dios sin querer, en cierto modo, llegar a serlo. La idea viva que tenemos de él, no es tal y no permanece viva más que si se transforma en una praxis, si vive de ella y si alimenta la acción. La opción nos es impuesta, pero gracias a ella llegamos a ser lo que nosotros queremos. Sea cual sea el resultado, la culpa no se la podemos echar a nadie más que a nosotros mismos. Así, en último término, no es la libertad la que queda absorbida en el determinismo, es el determinismo total de la vida humana el que queda pendiente de esta suprema alternativa: o excluir de nosotros toda otra voluntad distinta de la nuestra, o entregarnos al ser que no somos nosotros como al único salvador. El hombre aspira a ser dios. El dilema es éste ser dios sin Dios y contra Dios, o ser dios por Dios y con Dios.

En presencia del ser, y solamente del ser, la ley de contradicción se aplica con todo su rigor y la libertad se ejerce con toda su fuerza.

Para el hombre, la necesidad de optar no hace más que manifestar su voluntad de ser, y de ser lo que quiere. Su acción tiene, por eso, un ser necesario. Pero este ser se vuelve contra él si el hombre tiene la pretensión de descubrirlo y guardarlo totalmente para sí. Él no podrá ya vivir más que renaciendo, por así decirlo, en el esfuerzo de un nuevo alumbramiento y abriéndose a una acción distinta de la suya.

Tomado de: Blondel, M. *La acción: ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid, BAC; 1996, pp. 373.377-379.381.401-402.404.

Capítulo XXXVII

HENRI BERGSON Y LA EVOLUCIÓN CREADORA

√ Las obras más conocidas de Henri Bergson (1859-1941) son: *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); *Materia y memoria* (1896); *La evolución creadora* (1907); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932). Henri Bergson fue el filósofo francés más influyente en el período que está entre las dos guerras; su propósito fundamental fue el de la defensa de la creatividad y de la irreductibilidad de la conciencia o del espíritu, contra todo intento reduccionista de tipo positivista.

Una filosofía en defensa de la irreductibilidad de la conciencia → § 1

De origen judío, en los últimos años de su vida se acercó al cristianismo que consideraba como un complemento del judaísmo. Sin embargo, dado el extendido antisemitismo de la época, renunció a una conversión propiamente tal. "Quiero permanecer –había escrito– entre aquellos que mañana serán perseguidos". Bergson murió en 1941, en París, ciudad ocupada entonces por los nazis.

√ El estudio de los *Primeros principios* de Spencer llevó a Bergson ante una "sorpresa", a saber, el hecho de que a la mecánica se le escapa el *tiempo de la experiencia concreta*. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson muestra cómo el tiempo de la mecánica es una serie de posiciones de las agujas del reloj: un instante sigue al otro, cada instante igual al otro, ningún instante es más intenso o más importante que el otro. El tiempo de la mecánica es un tiempo espacializado (medir el tiempo equivale a controlar que el movimiento de un objeto en un espacio, coincida con el movimiento de las agujas dentro de ese espacio que es el cuadrante del reloj).

Duración y libertad → § 2-3

Muy distinto es el tiempo de la experiencia concreta: si la espacialidad es la característica de las cosas, la *duración* es la característica de la conciencia. La con-

ciencia capta inmediatamente el tiempo como *duración*. Y duración quiere decir que el *yo vive el presente con la memoria del pasado y la anticipación del futuro*.

Bergson fundamenta su defensa de la libertad precisamente en la idea de la duración. En efecto, si los acontecimientos son externos los unos a los otros, en un tiempo espacializado, es posible determinar el acontecimiento siguiente mediante el anterior: es lo que sucede en la ciencia con la explicación de las causas. Pues bien, esto es imposible para la conciencia: la vida de la conciencia escapa al determinismo. La conciencia conserva vestigios del propio pasado; en ella no existen dos momentos iguales, dos acontecimientos idénticos: y en donde nada es idéntico, no se da nada previsible.

√ La oposición entre tiempo espacializado y tiempo de la experiencia concreta repercute en la contraposición entre la *materia* y la *memoria*; entre una realidad externa nunca nueva, mecánica, y siempre repetitiva; y una realidad interna siempre creativamente nueva. Bergson identifica la *memoria* con la *conciencia*: en la memoria todo nuestro pasado (experiencias, pensamientos, valoraciones, etc.) continúa todo completo y está ahí "inclinado sobre el presente, que está a punto de absorber".

La memoria como espíritu; el cuerpo como percepción → § 4-5

La conciencia es diversa de la percepción: el cuerpo está orientado a la acción sobre los otros cuerpos y lo hace mediante la *percepción*. El recuerdo, como imagen del pasado, orienta la percepción del presente.

Memoria, pues, como *espíritu*; percepción como cuerpo. Debe entonces anotarse que espíritu y materia constituyen para Bergson, dos polos de la misma realidad y no dos realidades diferentes. La vida –escribe Bergson en *La evolución creadora*– "es una realidad que se destaca claramente sobre la materia bruta". La vida es evolución creadora, impulso vital, creación libre e imprevisible.

√ Bergson compara la evolución creadora con el estallido de una granada cuyos fragmentos explotan a su vez. La vida se despliega en direcciones divergentes, en bifurcaciones en las cuales el impulso vital dispersa su unidad original.

La diferencia entre instinto e inteligencia; y la intuición como órgano de la metafísica → § 6-7

La primera bifurcación es la de las plantas y los animales; estos "estallan" en direcciones posteriores, como la de los insectos en los que el *instinto* alcanza formas excelentes y como la del hombre, en la que debe aparecer la inteligencia.

Estas son las diferencias que Bergson traza entre instinto e inteligencia. El instinto funciona mediante los órganos naturales, la inteligencia crea instrumentos artificiales; el instinto es hereditario, la inteligencia, en

cambio, no lo es; el instinto se refiere a una cosa, la inteligencia es conocimiento de las relaciones entre las cosas; el instinto es repetitivo y rígido, la inteligencia es creativa.

La inteligencia produce conocimiento, conocimiento científico mediante los *conceptos* que establecen relaciones entre las cosas y así permite la previsión. Pero el conocimiento de las relaciones entre la cosas no es conocimiento de las cosas. Éstas sólo pueden ser conocidas por la intuición. La intuición es el instrumento de la metafísica. La intuición actúa por la simpatía: ella nos hace entrar en contacto con las cosas y nos hace aprehender cuanto en ellas hay de único e inexpresable (desde los conceptos de la ciencia).

√ El impulso vital se expresa en el hombre como actividad creadora como el arte, la filosofía, la moral y la religión. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* Bergson analizó la creatividad moral y religiosa. En su opinión, la moral tiene dos fuentes:

a) La presión social.

b) El entusiasmo del amor.

La moral de la sociedad abierta, la religión de los místicos → § 8-9

En verdad no sólo existe –como lo querían los positivistas– la moral de la obligación y de la costumbre, es decir, la moral del grupo o de la sociedad cerrada; existe también –afirma Bergson– la moral absoluta de la sociedad abierta: la moral del cristianismo, de los sabios de Grecia y de los profetas de Israel. La persona creativa es el fundamento de esta moral; el fin, es la humanidad; el contenido, es el amor a todos los hombres.

Análogamente, junto a la religión *estática* –tejida de mitos y fábulas, que tienen finalidades eminentemente vitales, como el refuerzo de los vínculos sociales– Bergson coloca la *religión dinámica*, es decir, la religión de los *místicos* (como san Pablo, san Francisco de Asís, santa Teresa, santa Catalina de Siena, santa Juana de Arco) en los cuales el amor a Dios es amor a los hombres. La sociedad moderna tiene urgente necesidad de esta religión de los místicos: ésta ha ampliado –mediante la técnica– la propia acción sobre la naturaleza; podemos decir así que la humanidad ha agrandado su cuerpo: ahora –afirma Bergson– este cuerpo magnificado "espera un suplemento del alma".

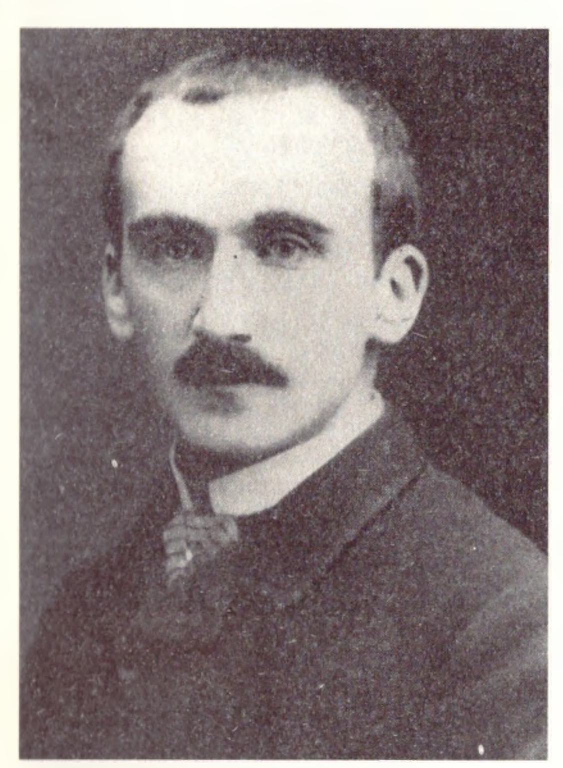
1. La originalidad del espiritualismo de Bergson

La filosofía de Henri Bergson puede ser definida como *evolucionismo espiritualista*. Ella constituye un punto de referencia del pensamiento francés a finales del siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX. En tal filosofía se funden los moti-

vos del espiritualismo antiguo (como el de Agustín) y los de la tradición introspectivo-espiritualista francesa que encuentra sus antepasados en Descartes y Pascal. Estos motivos convergen, en una síntesis, rica y original, con los del evolucionismo de Spencer y con la crítica de la "verdad" científica. En líneas generales, Bergson desarrolla el espiritualismo de Maine de Biran y Ravaisson y al mismo tiempo, su pensamiento se presenta como una continuación estructurada de las reflexiones filosóficas de Boutroux.

Bergson es considerado como el filósofo francés más importante de su tiempo. En realidad, la influencia de su pensamiento fue notable no sólo sobre el pragmatismo norteamericano en la línea de James, sino también en la reflexión sobre la ciencia, el arte, la concepción de la sociedad y de la religión.

Bergson nació en París en 1859. En su juventud cultivó los estudios de matemáticas y mecánica. Posteriormente decidió dedicarse a la filosofía y siguió los cursos de Ollé-Laprune y de Boutroux en la École Normale.



Retrato fotográfico de Henri Bergson en edad madura.

Luego del doctorado enseñó por algunos años en diversos liceos. En 1889 publicó su tesis de doctorado en la Sorbona: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El libro obtuvo gran éxito. Y más aún su segundo trabajo *Materia y memoria* de 1896.

En 1900 Bergson fue llamado a la cátedra de filosofía en el Collège de France, que mantendrá hasta 1924. De 1900 es también la colección de ensayos *La risa*, que lleva por subtítulo *Ensayo sobre el significado de lo cómico*. En 1903 salió a luz publica la *Introducción a la metafísica*, breve y brillante síntesis de las ideas de Bergson y en 1907 se publicó *La evolución creadora*, obra más sistemática y de mayor importancia teórica de Bergson. Elegido miembro de la Academia francesa, en 1928 le fue

otorgado el premio Nobel de literatura. En 1932 salió su última obra, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.

Bergson era de origen judío. En los últimos años de su vida se había acercado progresivamente al catolicismo, pues lo consideraba como un complemento del judaísmo. Sin embargo, dado el extendido antisemitismo de la época, renunció, como luego se leyó en su testamento, a la conversión como tal: "He querido permanecer –escribió– entre quienes mañana serán perseguidos". Cuando los nazis ocuparon a París, eximieron a Bergson, ya famoso y muy enfermo, de presentarse al registro al que debía someterse a los judíos. Pero él no aceptó y fue personalmente a hacerse inscribir. Murió en 1941 en París, ocupada en ese momento por los nazis.

El propósito fundamental de la filosofía de Bergson es el de la *defensa de la creatividad y de la irreductibilidad de la conciencia o espíritu* contra todo intento reduccionista de tipo positivista. Sin embargo, la diferencia del *espíritu* elaborada por Bergson adquiere su peculiaridad precisamente porque Bergson, con el fin de entender plenamente la vida concreta de la conciencia, hizo suyos los resultados de la ciencia y no minimiza la presencia del cuerpo y la existencia del universo material. "El gran error de las doctrinas espiritualistas –escribió Bergson en *La evolución creadora*– fue el de creer que aislando la vida espiritual del resto, suspendiéndola lo más alto posible sobre la tierra, la ponían a resguardo de todo atentado".

Sólo que con tales acciones, los espiritualistas expusieron la vida espiritual a que fuera cambiada "por el efecto de un espejismo". Para Bergson las cosas ocurren de otro modo: la conciencia o vida espiritual es irreducible a la materia; ella es una energía creadora y finita, continuamente ante condiciones y obstáculos que pueden bloquearla y degradarla. En resumen, *el pensamiento de Bergson es una filosofía que intenta ser fiel a la realidad, pero, en donde esta realidad no es concebida como reducida a los "hechos" positivistas ni falseado por ellos.*

2. El tiempo espacializado y el tiempo como duración

Bergson, precisamente queriendo ser fiel a la realidad, se entusiasmó, en su juventud, con el evolucionismo de Spencer. Como confesó más tarde, no quería otra cosa que perfeccionar y consolidar los *Primeros principios* de Spencer, sobre todo en lo concerniente a la mecánica. Y fue exactamente por estos trabajos que Bergson percibió que el positivismo mantiene, en efecto, la promesa de la fideli-

dad a los hechos, como parece, por ejemplo, en el tratamiento del problema del tiempo. Empeñado en este asunto, Bergson dijo que "esperaba una sorpresa".

La sorpresa consistió en que a la mecánica se le escapa el *tiempo* de la experiencia concreta. Para la mecánica, se lee en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el tiempo es una serie de instantes uno junto a otro, como surge de las sucesivas posiciones de las agujas del reloj. Por eso, el tiempo de la mecánica es un *tiempo espacializado*; en efecto, medir el tiempo significa controlar qué el movimiento de un cierto objeto en un espacio determinado coincida con el movimiento de las agujas, dentro de ese espacio que es el cuadrante del reloj. Pero además de espacializado, el tiempo de la mecánica es un tiempo *reversible*, porque se puede volver atrás y repetir el mismo experimento infinitas veces. Además para la mecánica cada momento es *externo* al otro y es *igual* que el otro; un instante sigue al otro y no hay ningún instante distinto del otro ni más intenso o más importante que el otro.

Ahora bien, tales características del tiempo de la mecánica no logran, en lo más mínimo, dar cuenta de que el tiempo es el *tiempo* de la experiencia concreta. Si la espacialidad es la característica de las cosas, la duración es la característica de la conciencia. La conciencia capta inmediatamente el tiempo como *duración. Duración quiere decir que el yo vive el presente con la memoria del pasado y la anticipación del futuro*. Fuera de la conciencia, el pasado ya no existe y el futuro aun no existe. Pasado y futuro pueden vivir sólo en una conciencia que los una en el presente. La duración vivida no es por lo tanto el tiempo espacializado de la mecánica.

Ciertamente, el tiempo espacializado y por ende cuantitativo y medible, cristalizado en una serie de momentos externos el uno del otro, funciona para las finalidades prácticas de la ciencia que tiene como tarea construir teorías útiles en cuanto son ricas en previsiones, reducidas a instrumentos eficaces para controlar las situaciones que, de vez en cuando, han de enfrentarse. Bergson, si por un lado retoma la doctrina de la economicidad de la ciencia propuesta por los empiriocriticos, por otro, capta en la ciencia de la naturaleza y en sus métodos, una *total incapacidad e inadecuación para el examen de los datos de la conciencia*.

Para Bergson la realidad presenta aspectos diversos que, queriendo permanecer fiel a la experiencia, se estudian con método propio. Ahí es donde, en su opinión, falla el positivismo: en la concepción según la cual la naturaleza de los hechos es única y en la pretensión de juzgar todos los hechos con el mismo método. [Textos 1]

3. Por qué la duración fundamenta la libertad

Bergson une a la idea de *duración*, como característica fundamental de la conciencia, su defensa de la libertad y su crítica al determinismo cuando éste pretende que puede explicar la vida de la conciencia. En realidad, si los objetos "no llevan el signo del tiempo transcurrido", es decir, si existen uno junto exterior al otro en un tiempo espacializado, entonces la determinación de un acontecimiento posterior mediante un acontecimiento anterior, distinto de él, es posible: primeros acontecimientos idénticos (las causas) explican los acontecimientos posteriores idénticos (los efectos). Pero, lo que es posible –y útil– en el ámbito de los objetos espacializados, enseguida se muestra imposible para la conciencia.

La conciencia conserva vestigios del propio pasado; en ella no existen nunca dos acontecimientos idénticos, por lo cual, la determinación de eventos sucesivos idénticos resulta imposible. La vida de la conciencia no es divisible en estados distintos, el yo es una unidad en evolución: y en donde no hay nada idéntico, no hay nada previsible.

Tanto los defensores del determinismo como los defensores de la doctrina del libre albedrío están equivocados, según Bergson, porque aplican a la conciencia las

Duración. Es un concepto fundamental en la filosofía de Bergson. El tiempo medible de la ciencia es el tiempo de la mecánica, es decir, un tiempo *espacializado*, como el tiempo del reloj, que es un conjunto de posiciones de las agujas sobre el cuadrante; este es un tiempo *reversible* en el sentido de que un fenómeno mecánico puede retroceder y comenzar desde el principio; en el tiempo de la mecánica cada momento es *exterior* al otro e igual al otro: un instante sigue a otro y ninguno es distinto del otro; ningún instante es diferente, más intenso o más importante que el otro.

El tiempo de la experiencia concreta es bien distinto del tiempo de la mecánica. Esto porque el tiempo concreto es "una duración vivida, irreversible, nueva a cada instante [...] (V. Mathieu). La conciencia aprehende inmediatamente el tiempo como *duración*. Y *duración* significa que el yo vive el presente con la memoria del pasado y la anticipación del futuro.

La imagen apta del tiempo concreto de la conciencia es la de un ovillo de hilo que crece conservándose a sí mismo en la vida de la conciencia; en efecto, "nuestro pasado nos sigue y se acrecienta sin cesar con el presente que recoge a lo largo del camino". Mientras que la concepción especializada del tiempo encuentra una buena semejanza en la imagen de un collar de perlas todas iguales y exteriores las unas a las otras.

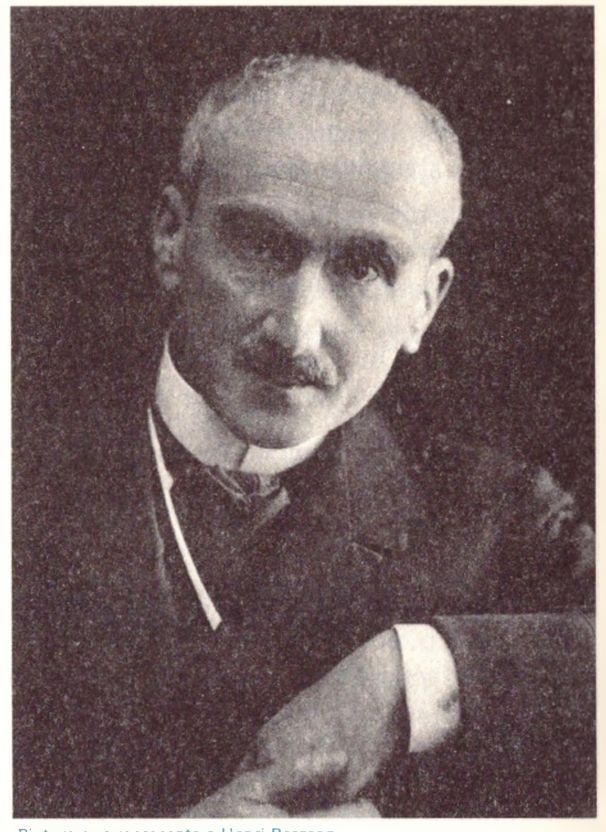
categorías de lo que, por el contrario, es exterior a la conciencia. Los deterministas buscan las *causas* precisas de la acción y no se dan cuenta de que la conciencia entera, con toda su historia, es el único motivo profundo para la acción. De igual modo se comportan los defensores del libre albedrío, pues ponen la causa de la libertad en la voluntad. En definitiva, tanto los defensores como los detractores de la libertad de la conciencia, presuponen una idea de conciencia como una suma de actos distintos, mientras que el yo es una unidad en evolución, para la cual "somos libres cuando nuestros actos brotan de nuestra personalidad total, cuando la expresan".

4. Materia y memoria

En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, el tiempo espacializado de la ciencia es contrapuesto a la duración de la conciencia o tiempo de la experiencia concreta. Esta oposición repercute en la otra contraposición entre realidad externa, mecánica, nunca nueva porque es siempre repetitiva, y una realidad interna fundida en la unidad del yo, siempre creativamente nueva. Ahora bien, llegado a este punto, Bergson no podía evitar el problema de la relación o mejor del *paso entre las dos realidades*. Tal problema se imponía, incluso porque él había considerado que la conciencia tiene la posibilidad de solidificarse y casi petrificarse en situaciones de repetitividad mecánica.

Bergson trata el problema del paso de la realidad externa (la materia) a la interna (el espíritu) en el libro *Materia y memoria* en el que intenta "captar lo más claramente posible la distinción entre cuerpo y espíritu y, de penetrar más íntimamente en el mecanismo de su unión". Algunos pensadores, dice Bergson, sostienen, respecto al problema de la relación entre materia y espíritu, la teoría del paralelismo psico-físico según el cual los estados *mentales* y los estados *cerebrales* son dos maneras diversas de hablar del mismo proceso. Contra la reducción del espíritu a materia, Bergson propone y sostiene la idea de que el cerebro no explica el espíritu y que "en una conciencia humana hay infinitamente mucho más que en el correspondiente cerebro".

Para ilustrar esta tesis, Bergson, aceptando los datos de los descubrimientos de la psicofisiología obtenidos en su tiempo, realiza un análisis profundo de la actividad de la conciencia, distinguiendo tres momentos distintos de la misma, es decir, *memoria*, *recuerdo* y *percepción*. La memoria coincide y se identifica con la con-


Pintura que representa a Henri Bergson

ciencia misma y precisamente por la memoria y en la memoria nuestro pasado nos sigue íntegramente, en todo momento" y aquello que "habíamos sentido, pensado, querido, desde la primera infancia está ahí, inclinado sobre el presente, al que está a punto de absorber, apremiante a la puerta de la conciencia".

De esta memoria espiritual –que es la "duración" de la conciencia– se diferencia el *recuerdo*. Nuestro ser más verdadero, más profundo está en la memoria espiritual, pero la vida nos exige prestar atención al presente y retoma del pasado únicamente lo que le sirve para orientarse precisamente en el presente. Esta obra de selección del recuerdo útil y del olvido de cuanto no sirve para el presente, es realizada por el cuerpo y el cerebro: ellos sacan del flujo abismal de la conciencia, los recuerdos funcionales para la inserción –mediante la percepción– de nuestro organismo en la situación presente. En resumen, en el cerebro sucede sólo una parte muy pequeña del proceso de la conciencia: aquello que puede traducirse en movimiento. Así se comprende mejor a Bergson cuando dice que en una conciencia hay infinitamente mucho más que en el cerebro correspondiente.

La memoria espiritual, para realizarse, tiene necesidad de mecanismos ligados al cuerpo –pues mediante el cuerpo actuamos sobre los objetos del mundo– pero ella es independiente del cuerpo de modo que una lesión del cerebro no afecta a la conciencia, sino más bien al vínculo de la conciencia con la realidad: la conciencia permanece intacta aun cuando pierde el contacto con las cosas. Según Bergson, "el cuerpo, orientado siempre a la acción, tiene como función la de limi-

tar la vida del espíritu, con miras a la acción. Y hace esto mediante la *percepción*, o sea "la acción posible de nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos". La percepción es el poder de acción de nuestro cuerpo que se las arregla entre las "imágenes" de los objetos. El recuerdo, como imagen del pasado, orienta la percepción presente, pues actuamos siempre con base en las experiencias pasadas.

Así, "todo el pasado de la persona está abierto" hasta el punto de ser la acción en el presente. En cada instante de nuestra vida, por lo tanto, se da un vínculo entre memoria y percepción, en vista de la acción.

De este modo, la *memoria* y la *percepción* se identifican con el *espíritu* y el *cuerpo* respectivamente.

La memoria funde la vida en una totalidad vivida; la percepción "consiste en separar, dentro del conjunto de los objetos, la acción posible de nuestro cuerpo sobre ellos. La percepción no es, pues, sino una selección". La libertad de la conciencia encuentra, por consiguiente, sus límites en la percepción. Y la percepción, a su vez, vuelve al flujo de la vida del yo, fundiéndose en la memoria o conciencia. En esto consiste, según Bergson, la verdadera relación entre espíritu y materia, alma y cuerpo: por una parte, la memoria "asume el cuerpo de alguna percepción en la que se introduce" y por otra, la percepción es reabsorbida por la memoria y se hace pensamiento. [Textos 2]

5. Impulso vital y evolución creadora

Bergson no considera el mundo al modo de Descartes, como dividido en *res cogitans* y *res extensa*. Para Bergson, en el fondo, el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo son dos polos de la misma realidad y no dos realidades distintas. Precisamente en *La evolución creadora* (1907) –obra que James definió como una "aparición divina"– Bergson pasa del análisis de los datos inmediatos de la conciencia a la elaboración de una visión global de la vida y de la realidad, proponiendo la idea de un evolucionismo cosmológico.

Las teorías de la evolución se ordenan en dos grandes clases: las *mecanicistas* y las *finalistas*.

El evolucionismo mecanicista explica la evolución en términos de causa eficiente, el finalista con base en la causa final; uno, basado en razones que *determinan* la evolución mediante el pasado, el otro, con base en razones que *determinan* la evolución mediante el futuro. Por lo tanto, el evolucionismo determinista y el evo-

lucionismo finalista son *deterministas* y precisamente por eso dejan escapar la realidad de la evolución. En efecto, dice Bergson, al igual que la vida de la conciencia, la vida biológica no es una máquina que se repite siempre a sí misma, sino que es continua e incesante novedad, es creación, imprevisibilidad, es vida siempre nueva que, englobando conservando todo el pasado, crece sobre sí misma.

La idea de *evolución creadora* permite ir más allá de las dificultades y de las falsedades del mecanicismo y del finalismo, ya que la vida "es una realidad que se separa claramente de la materia bruta". L*a vida*, sintéticamente, *es evolución creadora*, creación libre e imprevisible, es "impulso vital", que no necesita sino "distenderse para extenderse". La materia no es más que la detención de este impulso vital. La vida es el impulso por el cual ella tiende a "crecer en número y en riqueza por la multiplicación en el espacio y la complejidad en el tiempo"; se trata de una continua creación de formas en la que aquella que viene después no es en absoluto una recombinación de los elementos que había antes: es "acción que se crea continuamente y se enriquece", mientras que la materia es "acción que se disuelve y se desgasta", que progresivamente pierde fuerza y se degrada, lo cual es testimoniado también por el segundo principio de la termodinámica.

Para Bergson "no son las cosas, sino la acción". La materia es impulso vital degradado, impulso que ha perdido creatividad y así se convierte en obstáculo para el impulso siguiente, como la ola del mar que, al devolverse, se convierte en obstáculo para la ola que avanza. La vida, en cambio, es "corriente que atravesando los cuerpos que ella ha organizado poco a poco y pasando de generación en generación se ha divido entre las especies y esparcido entre los individuos [...]". Para Bergson, la materia es un *reflujo* del impulso vital que, a partir de una unidad original, se irradia y *recae* en una multiplicidad de elementos, cuyo impulso y creatividad van apagándose.

La evolución creadora, pues, no es un proceso uniforme. Puede compararse con el estallido de una granada cuyos fragmentos explotan a su vez; es semejante a un haz de tallos vegetales, cada uno representa un camino distinto de la evolución, una de las bifurcaciones en las cuales el impulso vital pierde su unidad original. La evolución, en otras palabras, se despliega en direcciones divergentes, en las que puede verse que los vivientes se especializan en funciones específicas y precisas. La bifurcación primera y fundamental es la que se da entre plantas y animales. Las plantas, aprisionadas en la noche de la inconciencia y la inmovilidad, almacenan energía potencial; los animales, móviles, van en busca del alimento y la conciencia nace precisamente de esta búsqueda. Los animales, a su vez,

se bifurcan o "estallan" en direcciones posteriores, una de las cuales conduce a las formas más perfectas del instinto –como en los himenópteros– mientras que otra, la de los vertebrados, lleva más allá del instinto, a la inteligencia humana. La realidad es que "desde todos los otros puntos, la conciencia ha ido a parar en un callejón sin salida, y ha proseguido su camino sólo con el hombre". [Textos 1]

6. Instinto, inteligencia, intuición

La vida animal no se desarrolló en una única dirección. En algunas de esas direcciones, como la que terminó en los moluscos, ella entró en un callejón sin salida. Sin embargo, en relación con la movilidad y la conciencia, obtuvo un gran éxito en los artrópodos y los vertebrados. La evolución de los artrópodos tiene su mejor expresión en los insectos y sobre todo en los himenópteros; mientras que la de los vertebrados se manifiesta en el hombre. Y si en la línea de los artrópodos la evolución conduce a formas cada vez más perfectas del instinto, en la segunda, es decir, en la de los vertebrados, ella conduce a la inteligencia. Y esto aun cuando una "cierta franja de inteligencia" acompaña al instinto y un "halo de instinto" permanece en la inteligencia.

Pero, más exactamente ¿qué es el *instinto* y en qué consiste la *inteligencia*? Pues bien, –escribe Bergson– "el instinto es la facultad de utilizar y aun de construir instrumentos orgánicos, la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos [...]. Instinto e inteligencia representan, por lo tanto, dos soluciones divergentes, pero igualmente elegantes del mismo problema".

Este es el problema de la vida (aunque se entiende que originalmente el hombre fue *homo faber* y no *homo sapiens*). El instinto funciona mediante los órganos naturales, la inteligencia crea instrumentos artificiales. El instinto es hereditario y la inteligencia, no; el instinto se vuelve a una cosa, la inteligencia, en cambio, es conocimiento de las relaciones entre las cosas; el instinto es inconsciente, la inteligencia es consciente; el instinto es repetitivo, la inteligencia es creadora. El instinto es rígido, es costumbre; ofrece soluciones adecuadas, pero para un solo problema, pues el instinto es incapaz de variar; la inteligencia, por su parte, no conoce las cosas mismas sino las relaciones entre ellas, por eso conoce a través de los conceptos las formas y distanciándose de la realidad inmediata puede prever la realidad futura. Por razones prácticas, la inteligencia analiza y abstrae, clasifica y distingue, fragmentando la duración real –como en

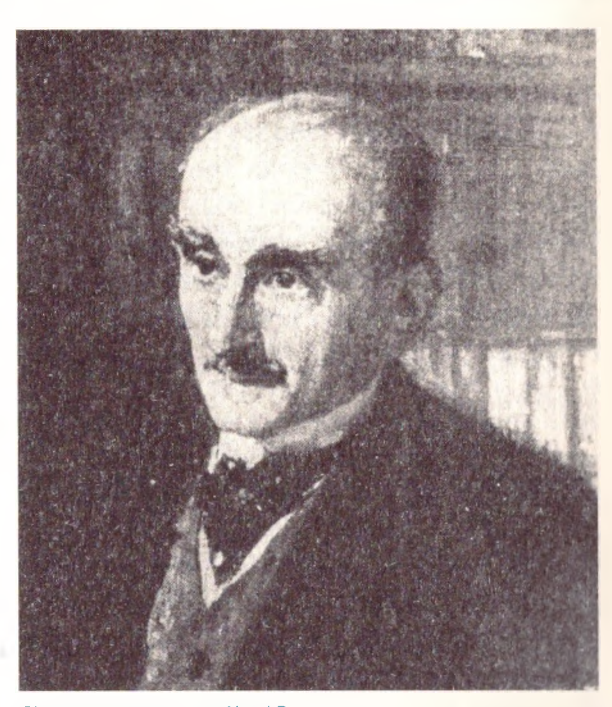
una película cinematográfica– en una serie de estados. Pero, "mil fotografías de París no son París".

Por tanto, ni el instinto ni la inteligencia (y la ciencia que ésta produce) nos dan la realidad: "Hay cosas que solamente la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí sola no encontrará jamás; sólo el instinto podría descubrirlas, pero éste nunca las buscará".

7. La intuición como órgano de la metafísica

Sin embargo, la situación no es desesperada. Y no lo es porque la inteligencia, que nunca está separada totalmente del instinto, puede volver *conscientemente* al instinto. Y cuando eso sucede, se tiene la *intuición* que es "instinto que ha llegado a ser desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflexionar sobre el propio objeto y ampliarlo indefinidamente".

La inteligencia gira alrededor del objeto, toma sobre el mismo el mayor número de enfoques, desde el exterior, pero no entra en él; en cambio "la intuición nos conducirá justamente al interior de la vida". La inteligencia elabora análisis y rompe el devenir; pero la *intuición* actúa mediante la *simpatía*: con ella nos lleva al interior de un objeto para coincidir con lo que tal objeto tiene de único y por lo tanto de inexpresable" (inexpresable por los símbolos y los conceptos de la inteligencia). La intuición "es la visión del espíritu por parte del espíritu": ella es inmediata como el instinto y *consciente* como la inteligencia.


Pintura que representa a Henri Bergson

Que la intuición sea un proceso real lo demuestra la intuición estética en la que las cosas aparecen libres de todo vínculo

con las necesidades cotidianas y las urgencias de la acción. La intuición es la que siempre nos revela la duración de la conciencia y el tiempo real y nos hace conscientes de la libertad que somos nosotros mismos. La intuición es el órgano de la metafísica: la ciencia analiza; la metafísica intuye y así nos hace entrar en contacto directo con las cosas y la esencia de la vida que es la duración.

La intuición es un sondeo en la esencia de lo real y la metafísica es "la ciencia que se propone superar la barrera de los símbolos elaborados por el intelecto".

La intuición –escribe Bergson– "entra en posesión de un hilo: deberá ella misma ver si tal hilo asciende hasta el cielo o si se queda a cierta distancia de la tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se ligará a la de los grandes místicos: y yo puedo verificar por mí mismo que esto es verdad. En el segundo caso, las experiencias metafísicas quedarán aisladas las unas de las otras, sin oponerse, sin embargo, entre ellas. En todo caso, la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana".

8. Sociedad cerrada y sociedad abierta

El impulso vital que se detiene en las otras especies vivientes, concretándose en la repetición fija de comportamientos siempre idénticos, en el hombre supera los obstáculos, expresándose en la *actividad creadora* humana, cuyas formas principales son el arte, la filosofía, la moral y la religión. En su última obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), Bergson centra su atención precisamente en el tema de la creatividad moral y religiosa del hombre. Habiendo partido del estudio de la conciencia, Bergson pasa –con la obra *La evolución creadora*– a una teoría del universo y concluye con una *teoría de los valores* (morales y religiosos).

En su opinión, las normas morales tienen dos fuentes: *a*) la *presión social* y *b*) el *impulso del amor*.

a) En el primer caso, las normas son fruto de la presión social, expresan las exigencias de la vida asociada de los diversos grupos humanos, así como se han dado y se dan en la historia. La historia es la que nos enseña que el individuo se encuentra en *su sociedad* de manera análoga a la de una célula en el organismo o de una hormiga en su hormiguero. El individuo, en general, sigue el camino que encuentra ya hecho por otros y codificado en las normas de su sociedad, se adapta a las reglas de la misma, exalta sus ideales y busca conformarse a ellos. En la base de la sociedad se da sólo *el hábito de contraer hábitos* y esto, en un am-

serio, es el único fundamento de la obligación moral. Pero, esta moral de la obligación y de la costumbre es la moral de la *sociedad cerrada*, en la cual el individuo actúa como parte de un todo y este todo es un grupo determinado como la nación, la familia, el club.

b) Sin embargo, según Bergson, la presión social no es la única fuente de la moralidad y no logra explicar, como pretendieron los positivistas, la vida moral del hombre en su totalidad y en sus características más típicas. En realidad, no sólo existe la moral de la obligación, la moral referente a las distintas sociedades cerradas que han existido a lo largo de la historia. Existe también la moral absoluta, aquella de la *sociedad abierta*. Esta es la moral del cristianismo, de los sabios de Grecia, y la de los profetas de Israel. Tal moral es obra creadora –de valores universales– de héroes morales como Sócrates o Jesús, los cuales superan los valores del grupo o de la sociedad y pertenecen, por mirar al hombre en cuanto hombre, a la humanidad entera: *y la humanidad entera es la sociedad abierta*. El *fundamento de la moral abierta es la persona creativa*; *el fin de la misma es la humanidad*; *su contenido es precisamente el amor a todos los hombres*; *su característica es la innovación moral, capaz de romper con los esquemas fijos de las sociedades cerradas*. La moral abierta no se enseña: es la moral de los grandes místicos y reveladores y, de todos aquellos que siguen la inspiración que los induce a seguirlos.

9. Religión estática y religión dinámica

Como en la vida moral, también en la vida religiosa Bergson diferencia entre una *religión estática* y una *religión dinámica*. La religión estática, entretejida de mitos y fábulas, es el resultado de la que Bergson llama la *función fabuladora* que se desarrolla durante la evolución con fines vitales. El ser humano tiene inteligencia y ésta representa una amenaza continua, siempre dispuesta a rebelarse contra la vida. El ser inteligente tiende al egoísmo y a romper las relaciones sociales; él es consciente de su propia mortalidad; conoce la imprevisibilidad del futuro y la precariedad de las empresas humanas. Ahora bien, la religión, con sus fábulas, sus mitos, sus supersticiones, refuerza los vínculos sociales entre el hombre y sus semejantes, por eso "la religión primitiva [...] es una precaución frente al peligro que se corre cuando se empieza a pensar, a pensar sólo en sí mismo". Además, la religión da esperanza de la inmortalidad, ofrece al hombre la idea de una defensa contra la imprevisibilidad y la precariedad del futuro, da el sentido de una protec-

ción sobrenatural y la creencia de poder influir sobre la realidad, especialmente cuando la técnica se hace impotente.

La religión, pues, es una defensa contra la amenaza que la inteligencia representa para el hombre y para la sociedad. En este sentido, ella es *religión natural*, fruto y función de la evolución natural. Para Bergson, esta religión estática y natural es infraintelectual. Pero ésta no es la única forma de religión. Junto a aquélla está la religión supraintelectual, la religión dinámica para la cual los dogmas son sólo cristalizaciones, que se introducen en el impulso vital y hacen que éste continúe. Esta religión, la religión dinámica, es el *misticismo*, cuyo resultado –escribe Bergson– "es una toma de contacto y, por consiguiente, una coincidencia parcial con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo". El amor del místico a Dios coincide, en opinión de Bergson, con el amor de Dios por Dios mismo: "Dios es amor y objeto de amor: ahí está todo el misticismo".

Mientras que el misticismo neoplatónico o el oriental es contemplativo y por lo mismo no cree en la eficacia de la acción, el misticismo adecuado es percibido por Bergson en aquellos místicos (como san Pablo, san Francisco de Asís, santa Teresa, santa Catalina de Siena y santa Juana de Arco) para quienes el éxtasis es un punto superior del impulso para la acción en el mundo. El amor a Dios, así llega a ser amor por la humanidad.

Además de esto, sólo la experiencia mística es capaz de ofrecer la única prueba de la existencia de Dios; el acuerdo entre los místicos, no sólo cristianos sino también de otras religiones, muestra justamente la existencia real de ese Ser con el cual la intuición mística pone en contacto.

La religión dinámica, o abierta, es la de los místicos. Y la humanidad, subraya Bergson, tiene urgente necesidad de genios místicos. En efecto, la humanidad mediante la técnica, ha ampliado la propia acción incisiva sobre la naturaleza y de este modo, puede decirse que el cuerpo del hombre se ha magnificado, más allá de su medida. Ahora bien, este cuerpo magnificado, dice Bergson, "aguarda un complemento del alma, y la mecánica exige una mística". Este complemento del alma es necesario para curar los males del mundo contemporáneo.

BERGSON

1. EN QUÉ CONSISTE LA DURACIÓN REAL

"Dentro de mí se desarrolla un proceso de organización o de mutua compenetración de los hechos de conciencia, que constituyen la verdadera duración".

Pero nosotros experimentamos una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original; y esto se debe, sin duda, a que no duramos solos: las cosas exteriores, según parece, duran como nosotros, y el tiempo, considerado desde este último punto de vista, tiene todo el aspecto de un medio homogéneo. No sólo los momentos de esta duración parecen exteriores unos a otros, como lo serían cuerpos en el espacio, sino que el movimiento percibido por nuestros sentidos es el signo de algún modo palpable de una duración homogénea y mensurable. Aún más: el tiempo entra en las fórmulas de la mecánica, en los cálculos del astrónomo e incluso del físico, en forma de cantidad. Se mide la velocidad de un movimiento, lo cual implica que también el tiempo es una magnitud. Incluso el análisis que acabamos de intentar exige ser completado, pues, si la duración propiamente dicha no se mide, ¿qué es lo que miden las oscilaciones del péndulo? En rigor se admitirá que la duración interna, percibida por la conciencia, se confunde con el encaje de los hechos de conciencia unos con otros, con el enriquecimiento gradual del yo; pero el tiempo que el astrónomo introduce en sus fórmulas, el tiempo que nuestros relojes dividen en parcelas iguales, ese tiempo, se dirá, es otra cosa; es una magnitud mensurable y, por lo tanto, homogénea. No hay tal cosa, sin embargo, y un examen atento disipará esta última ilusión.

Cuando sigo con los ojos, en la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, cosa que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. Dentro de mí se realiza un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituye la duración verdadera. Es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Ahora bien, suprimamos por un instante el yo que piensa esas oscilaciones sucesivas; no habría nunca más que una sola oscilación del péndulo, incluso una sola posición de ese péndulo y, en consecuencia, ninguna duración. Suprimamos, por otra parte,

el péndulo y sus oscilaciones; ya no habrá más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores unos a otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión: exterioridad recíproca, puesto que la oscilación presente es radicalmente distinta de la oscilación anterior que ya no es, pero ausencia de sucesión, puesto que la sucesión existe solamente para un espectador consciente que rememora el pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar. Ahora bien, entre esa sucesión sin exterioridad y esta exterioridad sin sucesión se produce una especie de intercambio bastante análogo al que los físicos llaman un fenómeno de endósmosis. Como las fases sucesivas de nuestra vida consciente, que se penetran sin embargo unas a otras, corresponden cada una a una oscilación del péndulo que les es simultánea; y como, por otra parte, esas oscilaciones son netamente distintas, puesto que una ya no es cuando otra se produce, contraemos el hábito de establecer la misma distinción entre los momentos sucesivos de nuestra vida consciente: las oscilaciones de la péndola la descomponen, por así decirlo, en partes exteriores unas a otras. De ahí la idea errónea de una duración interna homogénea, análoga al espacio, cuyos momentos idénticos se seguirían sin penetrarse. Pero, por otra parte, las oscilaciones pendulares, que no son distintas más que porque una se ha desvanecido cuando aparece la otra, se aprovechan de algún modo de la influencia que han tenido así en nuestra vida consciente. Gracias al recuerdo que nuestra conciencia ha organizado de su conjunto, se conservan y, luego, se alinean: en suma, creamos para ellas una cuarta dimensión del espacio, que llamamos el tiempo homogéneo y que permite al movimiento pendular, aunque se produzca aquí, yuxtaponerse indefinidamente a sí mismo. Si intentamos ahora, en este proceso tan complejo, evaluar exactamente lo real y lo imaginario, he aquí lo que encontramos. Hay un espacio real, sin duración, pero en el que aparecen y desaparecen fenómenos simultáneamente con nuestros estados de conciencia. Hay una duración real, cuyos momentos heterogéneos se penetran, pero cada momento de la cual puede unirse a un estado del mundo exterior que le es contemporáneo y separarse de otros momentos por efecto de esta misma unión. De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración sacada del espacio. La duración cobra así la forma ilusoria de un medio homogéneo, y el nexo entre esos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que cabría definir como la intersección del tiempo con el espacio [...].

Así decíamos que varios estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen cada vez más y podrían dar de esta suerte a un yo que ignore el espacio el sentimiento de la duración pura; pero, al emplear la

palabra "varios", habíamos ya aislado a esos estados unos de otros, habíamos exteriorizado a unos en relación a otros, en una palabra, los habíamos yuxtapuesto; y así revelábamos, por la misma expresión a la que nos veíamos obligados a recurrir, la costumbre profundamente enraizada de desplegar el tiempo en el espacio. Es de la imagen de este despliegue, una vez efectuado, de donde tomamos necesariamente los términos destinados a reproducir el estado de un alma que todavía no lo hubiera realizado: tales términos se encuentran, pues, manchados por un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque sea clara para un pensamiento que entra en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en la lengua del sentido común. Y, sin embargo, no podemos formarnos la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar paralelamente lo que hemos llamado una multiplicidad cualitativa. Cuando contamos explícitamente unidades alineándolas en el espacio, ¿no es verdad que, junto a esta adición cuyos términos idénticos se dibujan en un fondo homogéneo, se realiza en las profundidades del alma una organización de esas unidades unas con otras, un proceso totalmente dinámico, bastante análogo a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de martillazos?

Tomado de: BERGSON, H. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 81-83.90.

2. EL GRAN PROBLEMA DE LA UNIÓN ENTRE ALMA Y CUERPO

"En todas las doctrinas, la oscuridad del problema (el de la unión entre alma y cuerpo) se debe a la doble antítesis que nuestro entendimiento establece ente lo extenso y lo no-extenso, por una parte, y entre cualidad y cantidad, por otra".

Pero por un lado, hemos levantado en el camino un problema metafísico que no podemos decidirnos a dejar en suspenso, y por otro, nuestras investigaciones, aunque principalmente psicológicas, nos han dejado entrever diversas veces, si no un medio de resolver el problema, a lo menos un lado por donde abordarlo.

Este problema no es nada menos que el de la unión del cuerpo y el alma. Se presenta a nosotros bajo una forma aguda, porque distinguimos profundamente la materia del espíritu. Y no podemos tenerlo por insoluble, porque definimos espíritu y materia con caracteres positivos, no por negaciones. Es bien cierto que la percepción pura nos colocaría en la materia, y bastante real que

penetraríamos en el espíritu mismo con la memoria. Por otra parte, la misma observación psicológica que nos ha revelado la distinción de la materia y del espíritu nos hace asistir a su unión. O bien, pues, nuestros análisis están contaminados de un vicio original, o deben ayudarnos a salir de las dificultades que levantan.

La oscuridad del problema, en todas las doctrinas depende de la doble antítesis que nuestro entendimiento establece entre lo extenso y lo inextenso de una parte, la cantidad y la cualidad de la otra. Es incontestable que el espíritu se opone, desde luego, a la materia como una unidad pura a una multiplicidad esencialmente divisible, que además nuestras percepciones se componen de cualidades heterogéneas cuando el universo percibido parece deber resolverse en cambios homogéneos y calculables. Habría, pues, la inextensión y la cualidad de un lado, y la extensión y la cantidad de otro. Hemos repudiado el materialismo, que pretende hacer derivar el primer término del segundo, pero no aceptamos más el idealismo que quiere que sea sencillamente una construcción del primero. Sostenemos contra el materialismo que la percepción excede infinitamente del estado cerebral; pero hemos tratado de establecer contra el idealismo que la materia desborda por todas partes de la representación que tenemos de ella, representación que el espíritu ha recogido, por decirlo así, por una elección inteligente. De estas dos opuestas doctrinas, la una atribuye al cuerpo y la otra al espíritu un don de creación verdadera, la primera queriendo que nuestro cerebro engendre la representación y la segunda que nuestro entendimiento dibuje el plan de la naturaleza. En contra de estas dos doctrinas, invocamos el mismo testimonio, el de la conciencia, que nos muestra en nuestro cuerpo una imagen como las otras, y en nuestro entendimiento una cierta facultad de disociar, de distinguir y de oponer lógicamente, pero no de crear o de construir. De este modo, prisioneros voluntarios del análisis psicológico y, por consecuencia, del sentido común, parece que después de haber exasperado los conflictos que el dualismo vulgar despierta, hemos cerrado todas las salidas que podría abrirnos la metafísica.

Pero, precisamente porque hemos llevado el dualismo al extremo, ha disociado tal vez nuestro análisis los elementos contradictorios. La teoría de la percepción pura de un lado, de la memoria pura del otro prepararía entonces los caminos a una aproximación entre lo inextenso y lo extenso, entre la cualidad y la cantidad.

¿Se considera la percepción pura? Haciendo del estado cerebral el comienzo de una acción y no la condición de una percepción, rechazaríamos las imágenes percibidas de las cosas fuera de la imagen de nuestro cuerpo; colocaríamos, pues, la percepción de las cosas mismas. Pero entonces, forman

do parte de las cosas nuestra percepción, aquéllas participan de la naturaleza de ésta. La extensión material no es, ni puede ser más esta extensión múltiple de que habla el geómetra; se parece más bien a la extensión indivisa de nuestra representación. Es decir, que el análisis de la percepción pura no ha dejado entrever en la idea de extensión una aproximación posible entre lo extenso y lo inextenso.

Pero nuestra percepción de la memoria pura debería conducir, por un camino paralelo, a atenuar la segunda oposición, la de la cualidad y de la cantidad. Hemos separado radicalmente, en efecto, el puro recuerdo del estado cerebral que lo continúa y lo hace eficaz. La memoria no es, pues, en ningún grado una emanación de la materia; antes al contrario, la materia, tal como la cogemos en una percepción concreta que ocupa siempre una cierta duración, deriva en gran parte de la memoria. Ahora bien, ¿dónde está precisamente la diferencia entre las cualidades heterogéneas que se suceden en nuestra percepción concreta y los cambios homogéneos que pone la ciencia detrás de estas percepciones en el espacio? Las primeras son discontinuas y no pueden deducirse las unas de las otras; los segundos, por el contrario, se prestan al cálculo. Pero para que éstos se presten, no hay necesidad de hacer de ellos cantidades puras; tanto valdría reducirlos a la nada. Basta que su heterogeneidad esté bastante diluida, de cualquier modo, para devenir desde nuestro punto de vista, prácticamente despreciable. Ahora bien, si toda percepción concreta, por corta que se la suponga, es ya la síntesis, por la memoria, de una infinidad de "percepciones puras" que se suceden, ¿no se debe pensar que la heterogeneidad de las cualidades sensibles tiende a su contracción en nuestra memoria, y la homogeneidad relativa de los cambios objetivos a su relajamiento natural? Y el intervalo de la cantidad a la calidad, ¿no podría disminuirse entonces por consideraciones de *tensión*, así como por las de extensión, la distancia de lo extenso a lo inextenso?

Tomado de: Bergson, H. *Materia y memoria*. Cayetano Calomino, La Plata, 1943, pp. 192-195.

3. IMPULSO VITAL Y ADAPTACIÓN AL AMBIENTE

"[...] *La evolución no traza un único camino, sino que se adentra en varias direcciones, sin mirar finalidades y permanece creativa en sus mismas adaptaciones*".

No negamos que la condición necesaria de la evolución sea la adaptación al medio ambiente: es evidentísimo que desaparece una especie en cuanto no se sujeta a las condiciones que la existencia le ha trazado. Pero reconocer que

las circunstancias exteriores son fuerzas con las que debe contar la evolución no quiere decir que sean las causas directoras de la evolución, como supone el mecanismo, excluyendo de un modo absoluto la hipótesis de un impulso original, o sea de un empuje interior que llevaría a la vida, por formas cada vez más complejas, hacia destinos cada vez más altos. Sin embargo, este impulso es visible y una sencilla ojeada a las especies fósiles nos muestra que la vida hubiera podido prescindir de evoluciones o lo hubiera hecho dentro de límites muy estrechos, si hubiera adoptado el cómodo partido de anquilosarse en sus formas primitivas. Algunas foraminíferas no han variado desde la época siluriana; las língulas, impasibles testigos de las innúmeras revoluciones que han trastornado el planeta, son hoy lo que eran en los tiempos más remotos de la era palezoica. Hay que reconocer que la adaptación explica las sinuosidades del movimiento evolutivo, pero no las direcciones generales de éste ni mucho menos él mismo. El camino que conduce a la ciudad debe subir y bajar cuestas; se adapta a los accidentes del terreno, pero éstos no son la causa del camino ni le han marcado su dirección. Lo que le dan siempre es lo indispensable, la tierra en la cual se trazó el camino; pero si se considera éste en conjunto y no cada una de sus partes, los accidentes del terreno no son más que inconvenientes o causas de retraso, porque el camino, al dirigirse a la ciudad, "hubiera querido ser una línea recta". Así pasa con la evolución de la vida y con las circunstancias que atraviesa, con una diferencia, sin embargo, y es que la evolución no traza un solo camino, sino que toma por distintas direcciones (sin señalarse fines) y que sigue inventando aun en sus adaptaciones.

Pero si la evolución de la vida dista de ser una serie de adaptaciones o circunstancias accidentales, mucho menos es la realización de un plan. Éste es cosa planteada de antemano: es representado, o por lo menos representable, antes de su realización en detalle. Cabe retrasar hasta un porvenir lejano, y aun indefinidamente, su ejecución completa; pero su idea puede formularse desde ahora, en términos dados actualmente. En cambio, si la evolución es una creación sin cesar renovada, va creando, no sólo las formas de la vida, sino las ideas que permitirían a una inteligencia comprenderla y los términos con que cabría expresarla. Es decir, que su porvenir rebasa su presente y no podría ser abarcado en una idea.

De este primer error del finalismo dimana otro más grave. Si la vida realiza un plan, deberá manifestar una armonía tanto más elevada y completa cuanto más adelante; así vemos cómo a medida que unas piedras se amontonan sobre otras, la casa va precisando más la idea del arquitecto. Contrariamente, si la unidad de la vida está por entero en el impulso que la arrastra por el camino del tiempo, la armonía no está delante, sino detrás: la unidad viene de una

fuerza primitiva que se da en su comienzo como una impulsión, no es solicitada por un fin como si éste fuera un imán; el impulso se divide cuanto más se comunica y la vida, a medida de lo que adelanta, se desparrama en manifestaciones que indudablemente, por la comunidad de origen, serán recíprocamente complementarias (en cierto aspecto); pero siempre incompatibles y antagónicas, y así la falta de armonía entre las especies ha de ir acentuándose. Con todo lo cual, todavía no hemos indicado la causa esencial; para mayor sencillez, hemos supuesto que cada especie aceptaba la impulsión recibida para trasmitirla a otras, y que en todos los sentidos en que la vida evoluciona, la propagación se efectúa en línea recta; pero en realidad, hay especies que se detienen en mitad del camino y las hay que se vuelven atrás. La evolución no es sólo un movimiento de avance; en muchos casos da vuelta sobre sí misma y con frecuencia se desvía o retrocede; y tenía que ser así, porque, como veremos, las mismas causas que descomponen o dividen el movimiento evolutivo, hacen que la vida, al evolucionar, se distraiga como hipnotizada por la forma que acaba de producir.

Tomado de: BERGSON, H. *La evolución creadora*. Montevideo, 1943, pp. 131-134.

Capítulo XXXVIII

RENOVACIÓN DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO EN EL SIGLO XX

I. La *renovación de la teología protestante*

√ La teología protestante del siglo XIX y de inicios del XX, está dominada por la *teología liberal* cuyos representantes más conocidos son Albrecht Ritschl (1822-1889) y su discípulo Adolf von Harnack (1851-1930). Autor de la obra maestra *La historia del dogma* (3 vol., 1886-1889). Esta teología liberal es, en líneas generales, una concepción que intenta mostrar un acuerdo sustancial entre el cristianismo y la cultura.

Barth: Dios es "el totalmente Otro" → § 1

Contra tal posición se alzó la voz de Karl Barth (1886-1968), jefe de la *teología dialéctica*: en su comentario a la *Carta a los Romanos* de san Pablo –aparecida en 1919, y una segunda edición en 1922– denunció todos los intentos de atrapar la Palabra de Dios en las redes de la razón humana, afirma la infinita distancia cualitativa entre Dios y el hombre, subraya la oposición sustancial entre Dios y todo lo humano. Dios es "el totalmente Otro", no se lo puede alcanzar ni con la filosofía ni con la razón. La fe es, por una parte, la intervención milagrosa de Dios en la vida del hombre y, por otra, es un abandono existencial del hombre en Dios.

√ Tampoco para Paul Tillich (1886-1965), autor de la *Teología sistemática* (3 vol., 1951-1963), las pruebas racionales de la existencia de Dios no son válidas.

Tillich: la fe es la respuesta de Dios a la pregunta de un hombre, ontológicamente miserable → § 2

De acuerdo con Barth, Tillich escribió: "Si Dios se deriva del mundo, no puede ser el que lo trasciende infinitamente".

Sin embargo, en desacuerdo con Barth, Tillich no piensa que la fe sea obra exclusiva de Dios: la fe, en efecto, es la respuesta de Dios a la pregunta de un hombre que es consciente de la propia miseria ontológica.

√ Rudolf Bultmann (1884-1976) es el teórico de la desmitologización. Con la obra *Nuevo Testamento y mitología. El problema de la desmitificación del mensaje neotestamentario* (1941) se propuso, justamente, "desmitizar" la narración evangélica, descubrir el significado profundo oculto bajo las concepciones mitológicas; quiso distinguir entre el *contenido esencial* del Evangelio y la *forma mitológica* que tomó este contenido.

Bultmann: descubre el contenido esencial del Evangelio por encima de la forma "mitológica" → § 3

El significado más profundo de la predicación de Jesús es –afirma Bultmann en *Jesucristo y mitología* (1958)– el de la necesidad de estar abiertos al futuro de Dios, estar listos "para recibir este futuro que puede sobrevenir como un ladrón en la noche".

√ Dietrich Bonhoeffer nació en 1906 y fue asesinado por los nazis el 9 de abril de 1945, a los 39 años; de él se conocen dos libros: *Ética* (1949) y *Resistencia y sumisión* (1951). El mundo es autónomo y Dios no es un Dios que interviene en todas las necesidades del mundo: esto es lo que advierte el hombre contemporáneo. Dios se deja sacar del mundo y se hace crucificar. El Dios cristiano es impotente, y esta es la diferencia del cristianismo con las otras religiones: "Cristo no ayuda en virtud de su omnipotencia sino en virtud de su debilidad, de su sufrimiento". Y la Iglesia –anota Bonhoeffer– es ella misma cuando participa de la vida de los hombres "no para dominarlos, sino para ayudarles y servirles".

Bonhoeffer: Cristo ayuda en virtud de su debilidad → § 4

1. Karl Barth: la "teología dialéctica" contra la "teología liberal"

La teología alemana protestante está dominada, en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, por la *teología liberal* que, inspirada en Schleiermacher, Hegel y David Strauss, encontró en Albrecht Ritschl (1822-1889) y en su discípulo Adolf von Harnack (1851-1930), sus más ilustres representantes. La obra maestra de von Harnack es *Historia de los dogmas* (3 vol., 1886-1889) y su idea central es que el método histórico-crítico es el único método que nos puede ofrecer una interpretación científica de la Escritura y la Tradición. Por esta vía él –aunque era cristiano convencido– llega a negar los milagros y los dogmas. Los milagros serían, en su opinión, el resultado de la mentalidad mágica de los primeros discípulos, y los dogmas serían el fruto de la helenización del cristianismo. En todo caso, y en líneas generales, la teología liberal tendía a mostrar un *acuerdo sustancial entre cristianismo y cultura*, cuando no se arriesgaba a reducirlo a la cultura.

Pues bien, esta teología, ligada a la cultura, es decir, a la filosofía y, en el fondo, a la política de ese entonces, padeció el destino de su tiempo. Los cam-

bios políticos de los primeros veinte años del siglo XX, junto con la aparición de nuevas orientaciones filosóficas, como por ejemplo, el existencialismo, contribuyeron ciertamente al nacimiento y al desarrollo de la revolución teológica que fue la *teología dialéctica*, que halló en Karl Barth (1886-1968) su más eminente representante.

En 1919, Barth publicó su comentario a la *Carta a los Romanos* de san Pablo; en 1922 se hizo la segunda edición revisada. Remitiéndose a Kierkegaard (para quien existe "una infinita diferencia cualitativa" entre Dios y el hombre y que había dicho que al creyente la razón le sirve sólo para establecer "que cree contra la razón"), Barth, en una protesta apasionada, denunció *todos los intentos de atrapar la Palabra de Dios en las redes de la razón humana*. Contra la teología liberal que consideraba la Revelación cristiana como un complemento o un desarrollo armónico de la naturaleza y de la razón humana, Barth enfatizó no sólo la *infinita distancia cualitativa entre el hombre y Dios*, sino también la *oposición sustancial* entre Dios y todo lo que es humano, es decir, la razón, la filosofía, la cultura. Los teólogos liberales, dice Barth, con su pretensión de hacer popular la fe, mediante la ayuda de la ciencia de las religiones, del método histórico-crítico y de la filosofía, han injuriado la trascendencia de Dios. Y "una canonización general de la cultura, como la que hizo Schleiermacher, no puede ser tenida en cuenta por nosotros". Dios es el "totalmente Otro" y es inútil pensar que se pueda alcanzarlo con la razón, la filosofía, la religión o la cultura.

La *razón* de la teología liberal, pretende que la fe no sea un riesgo o un salto. Pero Barth, al contrario, quiere preservar precisamente la alteridad de Dios, su ser "totalmente Otro".

La fe no se apoya en la fuerza de la razón; ella es, más bien, el milagro de la intervención vertical de Dios en la vida del hombre, y la sumisión del



Karl Barth (1886-1968) fue el más grande teólogo de nuestra época y concibió la fe como el milagro de la acción vertical de Dios en la vida del hombre.

hombre a Dios es la paradoja "irracional" de un abandonarse existencial. Aquí se encuentran las motivaciones de los ataques de Barth contra la *analogia entis*. Para Barth, cualquier pretendido conocimiento de Dios es "una culpable arrogancia religiosa". Ahora, en el mundo católico se sostiene la *analogia entis*, es decir, la idea de que es posible decir algo sobre Dios, su existencia, sus atributos, partiendo del ser y de las criaturas, y por lo mismo partiendo del conocimiento y del lenguaje del hombre.

Barth combatió esta tesis; en la *Dogmática eclesial* (que comenzó a publicarse en 1932) escribió: "Si conocemos a Dios como Señor (Creador, reconciliador y redentor) no es porque conozcamos otros señores y señorías. Ni siquiera es cierto que nuestro conocer a Dios como Señor sea debido en parte a nuestro conocimiento de otros señores o señorías y en parte a la Revelación. Nuestro conocer a Dios como Señor se debe todo y exclusivamente a la Revelación de Dios". Por lo tanto no *analogia entis*, sino *analogia fidei*. [Textos 1]

2. Paul Tillich y el "principio de correlación"

Paul Tillich (1886-1965) estaba convencido, como Barth, de que la teología natural no es válida. En las pruebas de la existencia de Dios, se quiere inferir a Dios del mundo: "Pero –escribe Tillich en la *Teología sistemática* (3 vol., 1951-1963)– si Dios se infiere del mundo, no puede entonces ser aquel que lo trasciende infinitamente". Desde el final de la Primera Guerra Mundial (en la que participó como capellán militar) Tillich había rechazado la imagen tradicional de Dios.

Pero, entonces, ¿cómo darle una nueva expresión al mensaje cristiano, una expresión apta y comprensible para el hombre moderno? También para Tillich la fe es don de Dios. Sin embargo, a diferencia de Barth, Tillich no piensa que la fe es obra exclusiva de Dios. El afirma, más bien, que ella no es posible sin la participación del hombre. El hombre es el sujeto de la fe. La fe es "una posibilidad humana".

La fe presupone que el hombre, consciente de su propia miseria ontológica, es capaz de comprender "el significado de lo último, lo absoluto, lo definitivo". La fe es, pues, la respuesta de Dios a "la petición de una vida no ambigua".

Entre el hombre (ontológicamente miserable o psicológicamente desesperado) que pide y Dios que da, hay una *correlación* y no el abismo que suponía Barth.

3. Rudolf Bultmann: el método "histórico-morfológico y la desmitologización

Aunque Bultmann (1884-1976) se haya impuesto en el campo de las ciencias religiosas como exegeta del Nuevo Testamento (*Historia de la tradición sinóptica*, 1921; *El Evangelio de Juan*, 1941; *El cristianismo primitivo en el marco de las religiones antiguas*, 1949), él debe su notoriedad en el ámbito filosófico-teológico a la teoría de la *desmitologización*, con la publicación, en 1941, de su libro *Nuevo Testamento y mitología. El problema de la desmitologización del mensaje neotestamentario*. Bultmann entiende por mito "la descripción de lo trascendente en forma mundana, de las cosas divinas como si se tratara de cosas humanas". Y "*la representación neotestamentaria del universo es mítica*, dice Bultmann. Se considera el mundo articulado en tres planos. En el centro se encuentra la tierra, sobre ella el cielo y debajo de ella los infiernos. El cielo es la habitación de Dios y de las figuras celestes, los ángeles; el mundo subterráneo es el infierno, lugar de tormentos. Pero no por esto la tierra es el lugar del acontecimiento natural-cotidiano, de las solicitudes, es decir, del trabajo, en donde reinan el orden y la norma: es también el teatro de las acciones de los poderes sobrenaturales de Dios, de sus ángeles, de Satanás y sus demonios [...]". E igualmente, "la representación del acontecimiento de la salvación, *que constituye el contenido específico del anuncio neotestamentario*, es coherente –añade Bultmann– con esta imagen mítica del mundo".

Pues bien, ante este dato de hecho, y distinguiendo entre el *contenido esencial* del Evangelio y la *forma estructural* (mítica, metafísica, científica) que este contenido esencial asumió, Bultmann afirma que "la predicación cristiana" no puede pretender que el hombre moderno reconozca como válida una imagen mítica del mundo. Por eso, es necesario *desmitologizar*. Y *desmitologizar* significa "intentar descubrir el significado más profundo que está velado por las concepciones mitológicas".



Desmitologización. Es un término que el pensamiento teológico contemporáneo debe a Rudolf Bultmann, para quien es "mítica" la narración de acontecimientos en los que "intervienen fuerzas o personas sobrenaturales o sobrehumanas".

Pues bien, el mensaje cristiano es, según Bultmann, un mensaje siempre actual pero necesitado de ser "desmitologizado" en el sentido de que para captar la autenticidad debe despojarse de las representaciones mitológicas en las que se expresó en la predicación primitiva, y que chocan con la mentalidad científica de los hombres de nuestros días.

Y este "significado profundo de la predicación de Jesús –escribió Bultmann en *Jesucristo y mitología*, 1958– es el siguiente: estar abiertos al futuro de Dios, que es realmente inminente para cada uno de nosotros; estar preparados para recibir este futuro que puede sobrevenir como un ladrón en la noche, en el momento en el que menos lo esperamos; estar listos, porque este futuro será el juicio de todos los hombres que están aferrados al mundo, que no son ni libres ni están abiertos para Dios".

4. Dietrich Bonhoeffer y el mundo liberado de la "tutela de Dios"

Dietrich Bonhoeffer nació en Breslau en 1906, fue asesinado por los nazis el 9 de abril de 1945, a los 39 años. Sus obras famosas son: *Ética* (1949) y las cartas desde la cárcel, publicadas póstumamente con el título *Resistencia y sumisión* (1951). Su prestigio creció notablemente después de la guerra.



Dietrich Bonhoeffer nació en 1906 y fue asesinado por los nazis, el 9 de abril de 1945; aquí aparece en la cárcel de Tegel en 1944

"El problema que no me deja nunca tranquilo –escribió– es el de saber qué es para nosotros hoy el cristianismo o también quién es Cristo". Todo esto es *problema* porque el hombre moderno "ha aprendido a enfrentar cualquier dificultad, por importante que sea, sin recurrir a la hipótesis de la existencia o de la intervención de Dios".

El mundo es autónomo y Dios no interviene en todas las necesidades del mundo. Lo que cuenta, dice Bonhoeffer, es saber que "Dios mismo es quien nos enseña que nuestra vida de hombres debe ahora continuar como si él no existiera". El Dios que nos permite vivir en un mundo autónomo "el Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis del trabajo 'Dios', es Aquél ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios se deja sacar del mundo; sobre la cruz, Dios es

impotente y débil en el mundo, y así permanece con nosotros y nos ayuda. *Mateo* 8, 17 es clarísimo: Cristo no ayuda en virtud de su omnipotencia sino en virtud de su debilidad, de su sufrimiento: aquí está la diferencia determinante respecto de cualquier otra religión".

Si el cristiano "encuentra al Dios vivo participando en los sufrimientos de Dios en la vida del mundo", "la Iglesia –dejó escrito Bonhoeffer en *Apuntes para un libro*– es verdaderamente ella misma únicamente cuando existe para la humanidad [...]; la Iglesia debe tomar parte en la vida social de los hombres, no para dominarlos, sino para ayudarles y servirles". [Textos 2]

II. *La renovación de la teología católica*

√ Karl Rahner (1904-1984) pensó la teología como interpretación de la Revelación, mediante categorías filosóficas y como jesuita alumno de Heidegger, empleó en sus investigaciones teológicas la filosofía de santo Tomás desarrollándola en el sentido antropocéntrico y no cosmológico (no se llega a Dios partiendo del movimiento, del finalismo, etc.).

Para Rahner el hombre es *espíritu* porque es el único ser que se plantea la pregunta sobre el sentido del ser. El hombre –escribe Rahner en *Oyente de la palabra* (1941)– es continua tensión hacia lo Absoluto y constitutivamente apertura a Dios. Por eso él es un "oyente de la palabra" en cuanto es "por lo menos el ser que tiene el deber de escuchar una revelación de este Dios libre en una palabra humana".

Rahner: el hombre es apertura a Dios
→ § 1

√ *Derribar los bastiones* es la obra que Hans Urs von Balthasar (1905-1988) publicó en 1952. Es urgente –dice él– que la Iglesia salga del encerramiento de los muros que ha levantado tras de sí, de una parte, y la cultura y la ciencia, de otra. Pero, para hacer esto, es necesario hacer teología. Hacer teología significa hablar de la Revelación desde un punto de vista, así como sucedió con la *analogia entis* (Tomás y la Escolástica: sostienen que la razón puede hablar de Dios en analogía con los seres humanos, sin comprometer su trascendencia) con el principio antropológico (Rahner), con el principio de correlación (Tillich). Balthasar no juzga negativamente estos intentos, sino que dice poseer un instrumento mejor para hacer accesible y creíble la Revelación a los hombres de nuestros días: este instrumento es el concepto trascendental de *belleza*. La belleza, escribe Balthasar en *Gloria* (1961-1965) es el modo como se comunica la bondad de Dios y en el que se expresa la verdad que Dios intenta participar a los hombres.

von Balthasar: Dios habla en la experiencia estética
→ § 2

I. Karl Rahner y las "condiciones *a priori*" de la posibilidad de la Revelación

Karl Rahner (nació en Friburgo en 1904 y murió en Innsbruck en 1984) es ciertamente el teólogo católico más conocido hoy. Para él, el quehacer del teólogo consiste en la interpretación de la Revelación con conceptos filosóficos. Y aun apreciando las concepciones y los intentos de la filosofía moderna (que obligan "a estructurar el propio sistema de manera nueva y original y a superar todo formalismo estereotipado y todo verbalismo"), él asume como válida para su trabajo teológico la filosofía de santo Tomás, desarrollándola sin embargo (de modo distinto de la escolástica) en sentido *antropocéntrico*.

Esto quiere decir que Rahner, siguiendo a su maestro Heidegger, plantea los problemas filosóficos fundamentales no partiendo del mundo, sino del hombre. Rahner no parte del mundo (del movimiento, del finalismo, etc.) para llegar a Dios. Su perspectiva no es cosmocéntrica, sino antropocéntrica.

Luego de la arremetida a la posibilidad de la metafísica desatada por Hume y Kant, la teología no puede evitar el siguiente problema: ¿cómo puede el hombre oír a Dios? ¿Cómo puede el hombre captar la revelación?

Estos son los interrogantes que Rahner busca responder en *Espíritu en el mundo* (1939) y *Oyente de la palabra* (1941). Ahora bien, para Rahner el hombre es ante todo "espíritu" y lo es porque es el único ser que se plantea la pregunta por el sentido del ser. Pero, planteándose esta pregunta, el hombre está abierto al ser como al horizonte de toda posible realidad.

El hombre es un espíritu esencialmente en escucha de la *posible* Revelación de Dios. "El hombre –escribe Rahner en *Oyente de la palabra*– es espiritual, es decir, vive su vida en una continua tensión hacia lo Absoluto, en apertura a Dios". Esto no es un hecho accidental, sino "la condición que hace que el hombre sea lo que es y lo que debe ser y está presente aun en las accione banales de la vida cotidiana. Es hombre porque está en camino hacia Dios. De este modo, el hombre se configura, en la concepción de Rahner, como "oyente de la palabra": "Afirmo entonces [...] que el hombre es por lo menos el ser que tiene el deber de escuchar una revelación de este Dios libre en una palabra humana".

Estas ideas forman el núcleo fundamental de la "metafísica trascendental" o de la "antropología trascendental" de Rahner. Así como Kant tomó la ciencia y buscó las condiciones *a priori* que la hacen posible, también Rahner quiso explorar las condiciones *a priori* que hacen posible la teología, interrogándose justamente sobre las condiciones de posibilidad de la Revelación en general". [Textos 3-4]

2. Hans Urs von Balthasar y la estética teológica

Von Balthasar (nació en Lucerna en 1905 y murió en Basilea en 1988) fue alumno de Erich Przywara, el jesuita, célebre autor de la *Analogia entis* (1932). Przywara hace ver en su libro por qué la *analogia entis* constituye un punto seguro de la teología católica. Por la analogía entre los diversos grados del ser, dice Przywara, es posible remontarse al mundo de Dios analógicamente sin comprometer (como temía Barth) la trascendencia de Dios. Balthasar aprendió de Przywara a conocer el pensamiento de santo Tomás. Posteriormente, en Lyon (en donde conoció también a Paul Claudel), von Balthasar encontró al padre de Lubac quien lo introdujo en la patrística y en la historia de la teología). El padre de Lubac, que lo tuvo como discípulo, consideró a von Balthasar "el hombre más culto de nuestro tiempo"). Más tarde, en Basilea, tendrá frecuentes encuentros con Barth, sobre el que escribió una obra juzgada por el mismo Barth bastante aguda.

En 1952, von Balthasar publicó *Derribar los bastiones*. En esta obra sostiene que la Iglesia debe salir del encerramiento de los muros que desde hace siglos ha levantado entre ella y el mundo, entre ella y la cultura y la ciencia, entre los católicos y los otros cristianos. Y justamente por eso afirma la urgencia de hacer teología. La teología no está hecha de una vez para siempre. Es una actividad que no debe cesar nunca.

No obstante, para hacer teología, para hablar de la Revelación, es necesario tener un punto de vista. El pasado nos muestra puntos de vista muy variados, empleados como instrumentos para acercar la Escritura: la *analogia entis*, el principio antropológico, el principio de correlación, etc.; von Balthasar aprecia estos intentos y, sin embargo, sostiene que posee un instrumento mejor, capaz de hacer accesible y creíble la Revelación a los hombres de nuestro tiempo. Este instrumento es el concepto trascendental de *belleza*.

Sólo en la experiencia estética el objeto se nos presenta más de cerca: "En la imagen luminosa de lo bello –escribe von Balthasar en *Gloria* (*Herrlichkeit*), obra que consideró como su *Summa Theologica* (1961-1965)– el ser del ente se hace visible como en ninguna otra parte; y por esto un elemento estético debe estar presente en todo conocimiento y tendencia espiritual.

La *belleza* –se lee en *Gloria*– "es la última aventura en la que la razón raciocinante puede arriesgarse, que la belleza no hace más que circundar con un impalpable esplendor el doble rostro de la verdad y de la bondad y su indisoluble reciprocidad". La belleza es el modo como se comunica la bondad de Dios y en el que

se expresa la verdad que Dios participa a los hombres. *Gloria* es precisamente la categoría estética adecuada para el amor de Dios.

III. *La "teología de la muerte de Dios" y su "superación"*

√ La teología de la muerte de Dios fue una corriente de pensamiento teológico desarrollado en Estados Unidos, en los inicios de los años sesenta. Sus principales representantes fueron Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer y Paul M. van Buren.

Se puede creer en Cristo, pero no en Dios → § 1

Ellos sostuvieron que una sociedad secularizada, como la que vivimos, es una sociedad sin ningún vínculo religioso, privada de cualquier ser sobrenatural; de esta premisa han concluido que el hombre contemporáneo, el que actúa al interior de dicha sociedad secularizada, puede ciertamente seguir creyendo en Cristo, pero no puede creer en Dios.

El *significado secular del Evangelio* (1963), obra de Paul M. van Buren, es quizás el texto más conocido de la teología de la muerte de Dios; en ella, el autor relee el Evangelio intentando demostrar que el discurso religioso no se refiere a Dios, sino al hombre. Así, por ejemplo, la *creación* no nos dice que Dios creó el mundo, sino que este mundo es aceptable; la *Revelación* no sería la autorrevelación de Dios, sino la adquisición de la libertad humana gracias al recuerdo de Jesucristo.

√ La superación de esta posición –que recuerda la de Feuerbach– fue intentada en los años siguientes por el mismo Paul M. van Buren, quien en la obra *Las fronteras del lenguaje* (1972) –equipado con instrumentos hermenéuticos forjados en el arsenal del "segundo" Wittgenstein (principio de uso, teoría de los juegos lingüísticos)– ofrece una interpretación muy interesante del funcionamiento del lenguaje religioso, un lenguaje que con sus "paradojas" y sus "balbuceos" y el mismo "silencio", logra custodiar el sentido del misterio.

van Buren: la teología de la muerte de Dios debe ser superada → § 2

Algunos años después, en 1974, en *Teología hoy*, van Buren dijo que la *salvación* viene sólo de Dios: "Sólo lo que es imposible e incoherente, empíricamente insignificante e irrelevante, puede liberar: sólo Dios es gracia".

1. Se puede seguir creyendo en Cristo, pero no en Dios

La teología radical o teología de la muerte de Dios es (mejor aún: fue) un movimiento de pensamiento teológico, que se desarrolló en los Estados Unidos


Harvey Cox, teólogo protestante americano, en su obra *La ciudad secular* propone la politización de los conceptos bíblicos.

luego de la última guerra, movimiento que, enganchándose a la teología de la secularización (sobre todo al antisobrenaturalismo que John A. T. Robinson expuso en el libro *Dios no es así*, 1963, y a la politización de los conceptos bíblicos propuesta por Harvey Cox en *La ciudad secular* 1965) sostuvo lo que ha sido llamado el "ateísmo cristiano".

Los representantes más conocidos de tal movimiento fueron Gabriel Vahanian, William Hamilton, Thomas J. J. Altizer y Paul M. van Buren. Su idea de fondo era que el hombre moderno, que vive en una época ya secularizada, puede seguir creyendo en Cristo, pero no puede creer en Dios.

Por "secularización" se entiende, escribe H. Cox: "La liberación del hombre ante todo del control religioso y luego del control metafísico sobre la mente y el lenguaje [...]. La secularización es el hombre que desvía su atención del otro mundo para concentrarla sobre este mundo y este tiempo (*saeculum* = edad presente)". La sociedad secularizada es aquella sin ningún vínculo religioso, privada de cualquier Ser sobrenatural. La secularización sería, de acuerdo con estos teólogos, el fruto maduro del mismo cristianismo que, con la revelación de la absoluta trascendencia de Dios, ha desvelado al hombre un mundo desacralizado y la total autonomía del hombre mismo.

Pues bien, partiendo del presupuesto de que vivimos en un mundo y en una sociedad secularizados, *los teólogos de la muerte de Dios* sostuvieron que la teología no debe dejarse seducir por los espejismos del más allá y que su tarea es mostrar que el discurso religioso no es un discurso que versa sobre Dios sino sobre el hombre, concerniente únicamente al hombre y a su vida sobre esta tierra.

Esto fue lo que quiso demostrar el más conocido de los teólogos de la muerte de Dios, Paul M. van Buren en su libro *El significado secular del Evangelio* (1963). Van

Buren nació en Norfolk, Virginia, en 1924, fue discípulo de Barth en Basilea y profesor en Filadelfia.

La *Revelación*, por lo tanto, no debe entenderse como el autodesvelamiento de Dios, sino más bien como la conquista de la *libertad cristiana* gracias al recuerdo de Jesucristo; la doctrina de la *creación* no significa que Dios creó el mundo, sino que éste es aceptable; la *santificación* es una invitación a hacer lo que Cristo hizo, es decir, a comportarse de un determinado modo; la predicación hace que quien escucha "vea el mundo, en el que vive, a la luz de Jesús de Nazaret como liberador del mundo entero".

2. La superación de la tipología de la muerte de Dios

Van Buren había escrito *El significado secular del Evangelio* con la convicción de que estaba aplicando a la teología los instrumentos interpretativos creados por la filosofía del lenguaje. Pero muy pronto se dio cuenta de que la filosofía del lenguaje empleada por él, no iba más allá del principio de verificación del neopositivismo. Entonces, superando el carácter restringido y el dogmatismo del verificacionismo neopositivista y empleando el "principio del uso" del segundo Wittgenstein, van Buren en *Las fronteras del lenguaje* (1972) ofrece una nueva y más adecuada interpretación de la experiencia y del lenguaje religioso. Para esto construye un modelo de lenguaje humano, considerándolo como una plataforma sobre la cual nos movemos y la vamos ampliando continuamente.

En el centro de la plataforma está el lenguaje, en el que nos movemos muy bien, el lenguaje "regulado" por la ciencia y por la vida cotidiana. Las reglas del uso, válidas para el centro, se extienden fuera del centro, en la periferia y entonces se tienen las metáforas, las analogías, etc. Aquí, el lenguaje está jugando fuera de casa, pero juega aún: está regulado, tanto que se puede decir que un "chiste es pesado", "ha estallado un problema" y así sucesivamente. Podemos también alejarnos de la periferia y entonces corremos el riesgo de caer: es posible aún decir, permaneciendo en la periferia, que "una calculadora piensa", pero, ¿podemos decir que "la calculadora nos ama? ¿Podemos decir que "el perro piensa que mañana tendrá miedo? ¿Es posible decir que una "ciudad crece"?, ¿podemos decir que una piedra crece?". Aquí la cuerda se ha roto y el juego ha terminado. Hemos caído: hemos caído en el sinsentido.

Es obvio que podemos decir que permanecemos en el centro de la plataforma, aquí la vida estará llena de "hechos". Pero, alrededor de estos hombres que decidieron vivir en el centro de la plataforma, hay otros para quienes resulta insoportable esa vida y se sentirán atraídos por las *fronteras del lenguaje*, persuadidos de que "entre más amplio es el espectro del lenguaje que se adopta más rico es el mundo en el que se encuentra". Estos aman "la paradoja", rompen los esquemas ordinarios del lenguaje: es el caso de los artistas, también de los humoristas. ¿Qué sería de una vida sin amor? También el enamorado emplea con frecuencia un lenguaje que se encuentra suspendido sobre el precipicio de lo carente de sentido. Y si se puede decir con T. S. Eliot que la poesía es la "irrupción en lo inarticulado" es también cierto que el metafísico, con sus conceptos y sus teorías, nos obliga a caminar en los límites de nuestro pensamiento, nos lleva a las fronteras del lenguaje. Y precisamente ahí, en las fronteras del lenguaje, vive y palpita el discurso religioso. Las paradojas, los balbuceos y el silencio mismo del discurso cristiano tiene sentido no en el centro, sino en las fronteras del lenguaje. Cuando decimos que Jesús murió bajo la prefectura de Poncio Pilato, estamos en el centro de la plataforma; pero, cuando decimos "Jesús murió por nuestra salvación" estamos en la periferia y cuando los evangelistas nos dicen que "Jesús resucitó de entre los muertos" entonces estamos en la última frontera. Aquí tropezamos con el límite y en este momento, el cristiano grita la palabra "Dios". Debe gritarla, debe arriesgarse al sinsentido, si se quiere que la vida *tenga algún sabor*. En pocas palabras, la fe del cristiano rompe la mediocridad de un mundo de "hechos" todos iguales y sinsentido y custodia, con sus paradojas y sus violencias hechas al lenguaje "sentido" del centro de la plataforma, el sentido del misterio y aquella luz, la única que puede iluminar las tinieblas de nuestros días.

En efecto, vemos que el *cosmos* se ha convertido en un *caos* y nos estamos dando cuenta de que nos aproximamos cada vez más al momento en el que la tierra no soportará ya una existencia vivida tan estúpidamente como insistimos en hacerlo hoy. Los años setenta nos advierten sobre la precariedad de la condición humana. Ahí podemos leer la frase *Memento mori*: esto lo escribió van Buren en *Teología hoy*, en 1974. La condición humana es la de una indigencia ontológica. La humanidad no es absoluta, puede desaparecer completamente. En esta situación, la teología debe decir una palabra de liberación y de esperanza. Esperanza y liberación que, aunque se solidaricen con la liberación de la mujer, de los negros o de los oprimidos, son mucho más radicales que éstas, en el sentido de que pueden anunciar un significado de la vida que no puede construirse de otra mane-

ra. De este modo, la *teo-logía* estará "al servicio de la Palabra de Dios". Y como la teología es incapaz de hablar de lo que es absolutamente trascendente, entonces su esfuerzo se transformará en cristología. ¿Quién nos liberará se pregunta van Buren, de este cuerpo mortal? Es decir, ¿quién podrá darle un sentido a la aventura de la humanidad sobre la faz de la tierra, humanidad finita en su totalidad?. "Ciertamente, no los hombres –responde van Buren–. No los movimientos de liberación, aunque sea imposible no ser solidarios con cuantos gritan su indignación y su frustración por los horrores que estamos cometiendo [...]. Sólo lo que es imposible e incoherente, empíricamente insignificante e irrelevante puede liberarnos: sólo Dios es gracia. Esto es lo que todos debemos recordar si debe haber aún teología hoy".

IV. *La teología de la esperanza*

√ La teología de la muerte de Dios fue una respuesta de la filosofía norteamericana (empírica, pragmatista, analítica) al problema teológico; la teología de la esperanza es, al contrario, la respuesta que da al problema de Dios una tradición del pensamiento europeo: la hegeliano-marxista.

Moltmann: la teología cristiana tiene un único problema verdadero: el futuro → § 1

Jefe de la teología de la esperanza es el teólogo protestante Jürgen Moltmann, nacido en Hamburgo en 1926; profesor en Bonn y autor de la obra fundamental *Teología de la esperanza* (1964). Para Moltmann la teología cristiana tiene un solo problema: el del futuro. El corazón de la reflexión teológica de Moltmann es la *escatología*, o sea, la promesa divina de las "realidades últimas" que da sentido a la vida actual de cada hombre y a toda la historia humana, e iluminan, relativizando *todos* los resultados y *todas* las instituciones a la luz de la promesa del futuro, la vida presente. Por consiguiente, es claro que quien alimenta la esperanza cristiana *"nunca podrá adaptarse a las leyes y a la fatalidad ineludible de esta tierra"*.

√ Wolfhart Pannenberg –nacido en Stettino, en 1928 y profesor de teología en Munich– sostiene que la esperanza cristiana actúa sobre el mundo histórico con carácter de oposición. En *El Dios de la esperanza* (1967) Pannenberg estableció su distancia del Dios de los filósofos en pro del Dios bíblico: este es "el Dios de las promesas, que conduce, en la historia, a un futuro nuevo, Dios del reino futuro que ha forjado la experiencia del mundo y de la situación humana".

Pannenberg: el Dios bíblico es el de las promesas que conduce a un nuevo futuro → § 2

√ En el mundo católico, Johannes B. Metz –nació en 1928 y es profesor de teología fundamental en Münster– fue el que configuró la reflexión teológica sobre la esperanza con obras como *Sobre la teología del mundo* (1968); El *futuro de la esperanza* (1970). La vieja metafísica –afirma Metz– ya no sirve como instrumento de interpretación de la revelación, también la perspectiva existencialista es inadecuada, ya que, "libera" el mensaje cristiano y considera "insignificante" la realidad social y el compromiso político. El mensaje cristiano, sin embargo, –y esto es lo que más le interesa a Metz– no es un asunto privado: "Las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia– no se dejan privatizar. Ellas nos remiten necesaria e incesantemente a nuestra responsabilidad social".

Metz: las promesas escatológicas de la Biblia no se dejan privatizar → § 3

√ Edward Schillebeeckx, dominico holandés, es también un teólogo de la esperanza. Nació en Anversa en 1914, profesor primero en Lovaina y luego en Nimega, fue el principal inspirador del *Nuevo catecismo holandés*.

El hombre vive proyectado hacia el futuro; su interés ha sido exactamente el futuro. Y esta orientación hacia el futuro –a cuya luz el hombre de hoy mira su historia, a sí mismo y a los demás– nos lleva a redescubrir una imagen de Dios auténticamente bíblica. "La noción de Dios entendido como "nuestro futuro" [...] es el Dios que en Jesucristo nos da la posibilidad de hacer todo nuevo".

Schillebeeckx: el Dios que está en Jesucristo nos da la posibilidad de hacer todo nuevo → § 4

1. Moltmann y la contradicción entre "esperanza" y "experiencia"

Mientras que la teología de la muerte de Dios se relaciona y emplea las categorías de la filosofía empirista, pragmatista y analítica norteamericana, la teología de la esperanza emplea la filosofía hegeliano-marxista de Europa: ella intenta responder, sustancialmente, al desafío marxista, manteniéndose en estrecho contacto con Ernst Bloch, en cuyo *Principio de la esperanza*, tanto Moltmann como muchos otros teólogos de la esperanza, vieron un instrumento hermenéutico apto para interpretar adecuada y comprensiblemente la Revelación para el hombre de hoy. Otro teólogo de la esperanza, W. Pannenberg, dirá que el marxista Ernst Bloch es quien "nos ha enseñado a comprender de nuevo la fuerza maravillosa de un futuro abierto todavía y de la esperanza, basada en ella, para la vida y el pensamiento del hombre".

Fundador de la teología de la esperanza fue el teólogo protestante alemán Jürgen Moltmann (nacido en Hamburgo en 1926; profesor de teología sistemática en Bonn). En su obra fundamental *Teología de la esperanza* (1964) Moltmann se

Escatología. El término (del griego *éschata = las cosas últimas*) indica, al interior del pensamiento cristiano, la parte de la teología dogmática en la que se tratan los *novísima*: muerte, juicio, infierno y paraíso.

En el Antiguo Testamento, las esperanzas escatológicas se presentan en los libros de *Isaías*, *Daniel*, *Ezequiel* y *Zacarías*.

En el cristianismo, la resurrección de Cristo es el acontecimiento escatológico que marca la victoria sobre la muerte, la espera del advenimiento del reino con la segunda venida de Cristo. Los primeros cristianos creían que la segunda venida de Cristo era inminente. Y dado que esto no aconteció, los pasajes escriturísticos que hablaban de un fin de los tiempos muy próximo, fueron reinterpretados de otro modo, en clave alegórica, por ejemplo.

En la tradición teológica, la escatología se identificó, como ya se dijo, con el tratamiento de los "novísimos". En la teología contemporánea, el interés por el asunto "escatológico" es muy vivo, especialmente en la teología de la esperanza. El tema ha sido estudiado especialmente por Jürgen Moltmann.

centró en la *escatología*, es decir, en la promesa divina de las "realidades últimas" que dan sentido a la historia, iluminan la vida presente con la luz de la promesa del "futuro", relativizando todos los resultados y todas las instituciones.

La teología cristiana –afirma Moltmann– "tiene un único problema verdadero, que le es impuesto por su mismo objeto y que mediante el mismo, le es puesto a toda la humanidad y al pensamiento humano: el problema del futuro". Esto por el hecho de que el "elemento escatológico no es uno de los componentes del cristianismo sino, en sentido absoluto, es el camino propio de la fe cristiana, es la nota sobre la que se sostiene todo lo demás, la aurora del nuevo día aguardado, que matiza todas las cosas con su luz. En efecto, la fe cristiana vive de la resurrección del Cristo crucificado y se proyecta hacia las promesas del futuro universal de Cristo".

Sin embargo, precisa Moltmann, "la escatología no puede vagar por las nubes sino que ha de formular sus afirmaciones de esperanza en contradicción con la experiencia presente de sufrimiento, mal y muerte. Por lo tanto, es casi imposible desarrollar una escatología en sí misma. Es muy importante mostrar que la esperanza es el fundamento y el motor del pensamiento teológico en cuanto tal e introducir la perspectiva escatológica en las afirmaciones teológicas sobre la revelación de Dios, la resurrección de Cristo, la misión de la fe y la historia". Todas estas reflexiones sobre la esperanza significan que *"quien tiene esta esperanza no puede adaptarse nunca a las leyes y a la fatalidad ineludible de esta tierra"*. [Textos 5]

2. Pannenberg: "La prioridad pertenece a la fe, pero la primacía a la esperanza"

Que la esperanza cristiana actúa en el mundo histórico con carácter contestatario, es una idea que aparece también en Wolfhart Pannenberg (nacido en Stettino en 1928, profesor de teología en Munich).

La cristología de Pannenberg pone desde el principio la esperanza como su [illegible]. Esto aparece explícitamente en su ensayo *El Dios de la esperanza* (1967). El Dios del teísmo tradicional, afirma Pannenberg, "es un ser junto a los otros seres" y por eso la crítica de Nietzsche y Sartre golpea *la finitud y el antropomorfismo* del Dios de los filósofos. Sin embargo, tal crítica no afecta en lo más mínimo el concepto bíblico de Dios, es decir, el Dios de las promesas que conduce, en la historia, a un nuevo futuro, Dios del reino futuro que ha forjado la experiencia del mundo y la situación humana". En último término, para Pannenberg "si el *regnum venturum* se caracterizará bíblicamente como reino de Dios, entonces tendremos esta primacía ontológica del futuro del reino sobre todo lo real presente y también sobre lo real psíquico. Bíblicamente, en efecto, el ser de Dios y el del reino son idénticos, porque el ser de Dios es su poder".

En opinión de Pannenberg, "la fe se refiere al futuro. Esta es, en su esencia, confianza: la confianza esencialmente está vuelta hacia el futuro, es justificada o desengañada por el futuro. Pero no se tiene confianza ciega, sino con base en algo tangible, en lo que se piensa que se puede confiar. Una fe verdadera no es una ciega ingenuidad. Los profetas pudieron llamar a Israel a que confiara en las promesas de Yahvé, en sus predicciones, porque Israel ya había experimentado la fidelidad de su Dios, en su larga historia. El cristiano arriesga su vida, su futuro porque Dios se ha revelado en la suerte de Jesús".

El cristiano llega a ser partícipe de la gloria de Dios "sólo dejando atrás lo que él es ya y lo que encuentra como condición de su mundo. No a través del escape del mundo sino mediante un activo cambio del mundo que es la expresión del amor divino, del poder de su futuro sobre el presente, por un cambio para la gloria de Dios".

3. Metz: la teología de la esperanza como teología política

En el ámbito católico fue Johannes B. Metz (nació en 1928, profesor de teología fundamental en la Universidad de Münster) quien se empeñó en la *teología de la*

esperanza que más tarde con él adquirió un carácter de teología política. Autor de *Sobre la teología del mundo* (1968) y *El futuro de la esperanza* (1970), abierto al diálogo e influenciado por Rahner y también por Ernst Bloch y la Escuela de Frankfurt, Metz sostiene que si la vieja metafísica (privada de auténtica dimensión de futuro) es inadecuada como instrumento de interpretación de la revelación, es también inadecuada la concepción existencialista y personalista de las que se valieron muchos teólogos contemporáneos. Y es inadecuada porque privatiza el mensaje cristiano, reduce "la práctica de la fe a la decisión privada del individuo separado del mundo" y de ese modo, ella no ve en la realidad política otra cosa que "una realidad secundaria". Esta interpretación es errónea, afirma Metz, por la simple razón de que en el cristianismo no se da una salvación privada. El mensaje cristiano no se deja privatizar, pues "las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación– no se dejan privatizar. Ellas remiten necesaria e incesantemente a nuestra responsabilidad social".

Precisamente asumiendo la "esperanza" en el centro de su perspectiva, la Iglesia "portadora de la memoria subversiva de libertad" puede ejercer sobre el mundo una función crítica y a la vez hacer propuestas constructivas. La Iglesia debe proclamar "la promesa escatológica de Dios" y hacerlo sin descanso frente a los sistemas políticos que intentan bloquear la historia e impedir el futuro del hombre. "Con su 'promesa escatológica' frente a toda concepción abstracta del progreso y a todo ideal humanista abstracto, la Iglesia derriba los intentos de considerar al individuo que vive actualmente, como material o medio para la construcción de un futuro tecnológico completamente planificado".

4. Schillebeeckx: "Dios es Aquel que vendrá"

El hombre vive proyectado hacia el futuro. El futuro es su interés. En efecto, aunque viva inmerso en el presente y esté mezclado de pasado, el hombre, de hecho, no es prisionero del pasado y trasciende de continuo el propio tiempo, como lo testifican los incesantes desarrollos que realiza, por ejemplo, en la filosofía y en el arte, en la ciencia y en la tecnología. Esta es la orientación de nuestro mundo y el modo como el hombre se percibe a sí mismo y a su historia. Y si esto es así, entonces, Edward Schillebeeckx (dominico holandés que nació en Amberes en 1914, teólogo católico, autor entre otras obras de *Dios y el hombre*; *Revelación y teología*; *El mundo y la Iglesia*: se trata de volúmenes que, comenzando en 1964, recogen ensayos y artículos publicados con anterioridad), escribe: "La situación exige que

hablemos de Dios de modo muy *diverso* de aquel con el que solíamos hablar de Él en el pasado. Si no logramos hacerlo [...] nuestro testimonio y nuestro discurso sobre Dios serán acogidos por la mayor parte de la gente con incredulidad".

Pues, para que el teólogo no sea culpable de la extinción de la fuerza de la experiencia religiosa en un mundo secularizado, debe reinterpretar el concepto de Dios. Y si esto es obligatorio, también es posible, porque no es difícil ver cómo a cada estadio del desarrollo de la humanidad, a cada cultura, le corresponde una manera específica de experimentar a Dios.

La teología, dice Schillebeeckx, "es la fe del hombre que piensa; es una reflexión sobre la fe". Sin embargo, la fe no es la fe de hombres que viven fuera de la historia y del tiempo, no es la fe de todos y de nadie, es la fe de hombres que construyen su mundo y su cultura y por ella, ven, de vez en cuando, de manera diferente el mundo, la historia y a sí mismos. Y la orientación hacia el futuro, que es la perspectiva característica desde la cual el hombre contemporáneo mira el mundo, la historia y a sí mismo, nos obliga a redescubrir una imagen de Dios que, siendo profundamente bíblica, había sido posteriormente ocultada: "Es la noción de Dios entendido como "nuestro futuro", el Dios que llega, "el que viene"; no es el "totalmente otro", sino el "totalmente nuevo", que es nuestro futuro, el Dios que en Jesucristo nos da la posibilidad de hacer todo nuevo".

BARTH

1. "NOSOTROS PEDIMOS FE, NADA MÁS, NADA MENOS"

> *"No pretendemos nuestra fe de otros hombres, porque si otros creerán, lo harán como nosotros mismos, por el propio riesgo y con promesa propia".*

La fe es conversión, es reorientación radical del hombre que está desnudo ante Dios, del hombre que se empobreció para adquirir una perla preciosa, del hombre que, por Jesús, pierde también su alma. Fe es incluso fidelidad de Dios oculta aún y de continuo detrás y encima de todas las afirmaciones, simpatías y progresos humanos respecto de Dios. Por eso, la fe nunca está completada, dada, asegurada. Desde el punto de vista de la psicología, la fe es siempre y de continuo el salto a lo ignorado, a lo oscuro, al vacío. Ni la carne ni la sangre nos revelan esto (*Mt* 16, 17): nadie puede decirlo a otra persona; nadie puede decírselo a sí mismo. Lo que oí ayer debo oírlo de nuevo hoy y tendré que oírlo otra vez mañana, y el Revelador es siempre el celestial Padre de Jesús, sólo Él. La revelación en Jesús, por ser revelación de la justicia de Dios, es, al mismo tiempo, el mayor encubrimiento y disfraz imaginable de Dios. En Jesús, Dios se hace misterio, se da a conocer como el Desconocido, habla como el *Silente* eterno. En Jesús, Dios se resiste a toda familiaridad impertinente, a toda insolencia religiosa. Revelado en Jesús, Dios se convierte en escándalo para los judíos y en locura para los griegos. En Jesús comienza la comunicación de Dios con un repeler, con la eclosión de un abismo creciente, con la representación consciente del escándalo más poderoso. "Quita la posibilidad del escándalo –eventualidad llevada a cabo en la cristiandad–, y entonces todo el cristianismo es comunicación directa, y todo el cristianismo queda eliminado. Pasa a ser un algo ligero, superficial, que ni produce heridas demasiado profundas ni cura; es la mendaz invención de la compasión puramente humana que olvida la infinita diferencia cualitativa entre Dios y el hombre" (Kierkegaard). La fe en Jesús es el "a pesar de" más radical, así como su contenido, la justicia de Dios, es también un radical "a pesar de". La fe en Jesús es lo inaudito, sentir y comprender el amor del Dios totalmente "insensible", hacer la enojosa y escandalosa voluntad de Dios, llamar Dios a Dios en su total invisibilidad y ocultamiento. La fe en Jesús es la osadía más osada. Ese "a pesar de", ese inaudito, esa osadía es el camino que indicamos.

Nosotros exigimos fe; nada más y nada menos. La exigimos no en nuestro nombre, sino en nombre de Jesús, en el que esa exigencia nos alcanza a nosotros mismos de forma ineludible. No exigimos fe en nuestra fe; porque si otros

TEXTOS/ BARTH

creen, lo harán como nosotros mismos, por su cuenta y riesgo. Exigimos fe en Jesús. La exigimos de todos, de todos aquí y ahora, en el estadio de vida en que se encuentran. No existe presupuesto humano alguno (pedagógico, intelectual, económico, psicológico, o de otro tipo) que se deba observar antes de acceder a la fe. No existe una propedéutica humana a la fe, ningún camino de salvación, ninguna escalera que debamos recorrer para llegar a la fe. La fe es siempre lo primero, el requisito previo, la fundamentación. Creer es posible para el judío y para el griego, para el niño y para el anciano, para el ignorante, para el hombre sencillo y también para el hombre complicado; es posible creer en medio de la tempestad, y también en el remanso de la calma; es posible creer en todos los peldaños imaginables de las jerarquías humanas. La exigencia de la fe es el cañamazo que atraviesa todas las diferencias de la religión, de la moral, de la conducta y de la experiencia vital, de la inteligencia y de la posición social. Creer es igual de fácil e igual de difícil para todos. Creer es siempre el mismo "a pesar de", el mismo inaudito, la misma osadía. Creer significa para todos la misma zozobra y la misma promesa. Creer es para todos el mismo salto al vacío. Creer es posible para todos porque es igual de imposible para todos.

Tomado de: BARTH, K. *Carta a los Romanos*. Madrid, BAC, 2002, pp. 147-148.

BONHOEFFER

2. "QUIEN ESTÁ UNIDO A CRISTO, SE ENCUENTRA SERIAMENTE BAJO LA CRUZ"

Seguimiento y cruz: "La cruz es [...] sufrir y ser rechazados; y aquí el verdadero sentido de ser rechazados por Jesucristo, no por cualquier otro comportamiento o por otra fe".

Y empezó a enseñarles: "Es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho, que sea rechazado por los ancianos, por los sumos sacerdotes y los escribas, que muera y que después de tres días resucite". Y decía esto abiertamente. Entonces Pedro, apartándolo, empezó a reprocharlo. Pero Él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: "Quítate de mi vista, Satanás, porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres". Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues, ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida? Pues ¿qué puede dar el hombre en cambio de su vida?

Porque quien se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles" (Mc 8, 31-38).

La invitación a seguir a Jesús está unida, en este pasaje, al anuncio de la pasión de Jesús. Jesucristo tiene que sufrir y ser rechazado. Es la necesidad de la promesa de Dios, para que se cumplan las Escrituras. Sufrir y ser rechazados no es lo mismo. Jesús incluso en la pasión podía todavía ser el Cristo festejado. La pasión podía ser todavía causa de profunda compasión y admiración por parte del mundo. La pasión en su tragedia podría todavía tener un valor intrínseco, una gloria y dignidad intrínsecas. Pero Jesús es el Cristo rechazado en la pasión. El hecho de ser rechazado le quita a la pasión cualquier dignidad y gloria. Debe ser una pasión infame. Sufrir y ser rechazado es la expresión que resume la cruz de Jesús. Morir sobre la cruz significa padecer y morir siendo rechazado, expulsado. Jesús debe sufrir y ser rechazado por necesidad divina. Cualquier intento de impedir esto que debe suceder es diabólico, incluso y precisamente si viene del círculo de los discípulos, porque no quiere permitir que Cristo sea el Cristo. El hecho de que precisamente Pedro, la roca de la Iglesia, aquí se haga culpable inmediatamente después de la confesión de fe en Jesucristo y después de su consagración por parte de él, indica que la Iglesia misma, desde el comienzo, se escandalizó del Cristo sufriente. No quiere un Señor semejante, y como Iglesia de Cristo no quiere dejarse imponer la ley de la pasión. La protesta de Pedro deriva de su rechazo de aceptar el dolor. Y así Satanás ha penetrado en la Iglesia, quiere arrancarla de la cruz de su Señor.

Por eso Jesús tiene que hablar sobre la necesidad de la pasión clara e inequívocamente incluso a sus discípulos. Como Cristo es el Cristo sólo si sufre y es rechazado, así el discípulo es discípulo solamente si sufre y es rechazado, si es crucificado con su Señor. Seguir a Jesús, o sea estar ligado a la persona de Jesucristo, quiere decir, para quien lo sigue, ser colocado bajo la ley de Cristo, o sea bajo la cruz.

El anuncio, a los discípulos, de esta verdad indiscutible comienza extrañamente con la concesión de la plena libertad. Jesús dice: "Si alguno quiere venir en pos de mí [...]". No es algo obvio ni siquiera para los discípulos. Nadie puede ser obligado; más aún, realmente no se lo puede ni siquiera esperar de alguien. "Si alguno", a pesar de todas las otras ofertas que se le hacen, quiere seguir a Jesús... Una vez más todo depende de la decisión; mientras los discípulos se encuentran ya siguiendo a Jesús, nuevamente todo queda interrumpido, todo queda abierto, no se espera nada, no se impone nada; tan radical es lo que ahora se dirá. Entonces, una vez más, antes que venga anunciada la ley de la obediencia, los discípulos tienen que tener su plena libertad.

"Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo". Como Pedro, cuando renegó a Cristo, dijo: "Yo no conozco a ese hombre", así, el que quiera seguir a Cristo, debe hablarse a sí mismo. La negación de sí mismos no puede nunca expresarse en una cantidad, aunque grande, de actos individuales de martirio autoimpuesto o de ejercicios ascéticos; no se trata de suicidio, porque incluso en esto puede prevalecer todavía el egocentrismo del hombre. Renegarse a sí mismo quiere decir conocer sólo a Cristo, no ya a sí mismos, ver solamente a él que precede, y no ya la vía que es demasiado difícil para nosotros. Negarse a sí mismos significa: él precede, mantente unido a él.

"[...] y tome su cruz". Jesús por gracia preparó a sus discípulos a esta reflexión mediante las palabras de la negación de sí mismos. Sólo si nos olvidamos de nosotros mismos real y completamente, si no nos conocemos ya a nosotros mismos, podemos estar listos a cargar su cruz por amor a él. Si solamente lo conocernos a él, entonces ya no conocemos los sufrimientos de nuestra cruz, porque sólo lo vemos a él. Si Jesús no nos hubiera tan amablemente preparado a esta palabra, no podríamos soportarla. En cambio, así hizo que pudiéramos escuchar esta dura palabra como gracia. Nos alcanza mientras lo seguimos con alegría y nos confirma en este camino.

La cruz no es molestia ni duro destino, sino el dolor que nos golpea sólo a causa de nuestro apego a Jesucristo. La cruz no es un dolor casual, pero es necesario. La cruz no es el dolor innato en nuestra normal existencia, sino dolor que depende del hecho de ser cristianos. La cruz en general no es sólo esencialmente dolor, sino sufrir y ser rechazados por Jesucristo, no por cualquier otro comportamiento u otra fe. Un cristianismo que no asumía ya en serio el compromiso de seguir a Jesús, que había hecho del Evangelio solamente un consuelo barato, y por ende, después de todo, la vida natural y la cristiana coincidían sin ninguna diferencia, tenía que ver en la cruz la incomodidad cotidiana, la dificultad y la angustia de nuestra vida natural. Se había olvidado que la cruz significa siempre al mismo tiempo ser rechazados, que la afrenta del dolor es parte de la cruz. Un cristianismo que no sabe distinguir vida civil de vida cristiana no puede comprender el signo esencial del dolor de la cruz, o sea el ser en el dolor expulsados, abandonados por los hombres como el salmista lamenta sin fin.

Cruz significa sufrir con Cristo, pasión de Cristo. Solamente quien está ligado a Cristo, como sucede a quien lo sigue, se encuentra en serio bajo la cruz.

Tomado de: BONHOEFFER, D. *Sequela*.

RAHNER

3. TAREAS Y COMETIDOS DE LA TEOLOGÍA DEL FUTURO

> *"La teología de mañana deberá [...] infundir a los cristianos y a la Iglesia el valor de tomar decisiones, de realizar actos concretos válidos en esa época precisa. Podrá hacerlo en el modo en que le es propio sólo si atribuye una función de consejo y advertencia, de profecía y estímulo, aun reconociendo siempre a la praxis su específica inteligibilidad".*

La teología del futuro, sin tocar la unidad del credo perenne se caracterizará por un vasto pluralismo de las teologías que no se puede descartar. Hoy todo campo de la historia está estrechamente ligado a cualquier otro, ya sea tanto resultado de la racionalidad moderna como de la técnica. Esto lleva a una cultura única y cósmica de fuerte diferenciación interna, terreno sobre el cual más decididamente las teologías se diversificarán. Éstas permanecerán siempre ligadas a la única fe de la Iglesia, pero su método, su estructura, sus perspectivas, sus terminologías y reflejos en la acción resultarán tan diferentes que no se reconocerán ni siquiera como denominador común, en ninguna teología homogénea. Por lo demás, una operación de este género resulta imposible ya por el hecho de que todo cristiano y teólogo, con sus solas fuerzas y en el poco tiempo de su trabajo, no puede reducir a unidad e integrar en la propia teología el enorme material científico, social e histórico sobre el cual cada teología en particular tendrá que trabajar.

El diálogo entre todas las teologías se dará siempre y será necesario, pero en cambio, no existirá una teología de la Iglesia, sino muchas teologías eclesiales, cuya distinción (no contradicción) respecto al único credo será advertida con mayor claridad por las conciencias de los fieles del mañana. Esto significa también que el magisterio, siempre empeñado, legítimamente, en la defensa de la unidad del credo, deberá conceder a las diversas teologías una mayor responsabilidad, cuando éstas buscan su relación específica con el credo perenne. Este futuro pluralismo de las teologías, creemos, abrirá también nuevas posibilidades para afrontar sin falsas nivelaciones, en una teología falsa y superficialmente unitaria, el pluralismo confesional de las teologías, de ningún modo causa necesaria de la división entre las Iglesias.

La teología del futuro no podrá renunciar, ni siquiera con su pluralismo, a la valentía de reflexionar con todas las energías y cada uno de los medios a disposición del hombre, o sea al coraje de hacer filosofía en el sentido más

amplio del término. Pero la teología del futuro no podrá ya partir de la premisa de una filosofía común, ahora elaborada casi en todo detalle y como tal presentarse al comienzo del trabajo teológico propiamente dicho. En un cierto sentido las teologías tendrán que crear bajo la propia responsabilidad las filosofías sobre las cuales injertarán el propio trabajo. Naturalmente no podrán ni presuponer ni desarrollar una filosofía que declaradamente se coloque en contradicción con una filosofía aceptada o elaborada por las otras teologías eclesiales. Sin embargo, las teologías eclesiales de mañana pueden tranquilamente confiarse a filosofías diversas, en cierto sentido distintas y extrañas la una de la otra, siendo imposible, creemos, una integración superior en un sistema único y considerado absoluto. Semejante insuperable pluralismo de las filosofías, llevadas adelante por los mismos teólogos, constituirá un motivo y un momento del pluralismo de las teologías eclesiales [...].

La teología del futuro tendrá una huella ecuménica. La teología ecuménica no será mañana una disciplina junto a las otras, sino que se volverá un momento que caracterizará profundamente todo el pensamiento y todo el trabajo del teólogo. Y esto será necesario por lo menos para que toda disciplina esté al servicio de la vida de la Iglesia, pero precisamente esa vida es, siempre y en todas partes, voluntad ecuménica dirigida a la unidad de las Iglesias y a la múltiple variedad dentro de la única Iglesia [...].

¿Presentará (la teología del futuro) un carácter antropocéntrico? Esto no debería estar en oposición con su radical teocentrismo. Basta pensar, efectivamente, que el hombre realiza la propia esencia teológica sólo si confía totalmente la propia existencia al misterio inefable, que nosotros llamamos Dios [...].

¿Una teología del futuro será estructurada con base en el empeño por una continua crítica de las ideologías, dirigida a las ideologías profanas, a las falsas utopías sociales, pero también a una desconfianza ideológica hacia el mensaje del Evangelio y de la Iglesia? ¿La teología del futuro realizará un diálogo con las ciencias modernas, que será más inmediato y explícito que en el pasado y eventualmente terminará convirtiéndose en su mismo principio estructural? No hay que olvidar que esas ciencias hoy quieren ser consideradas autónomas, porque la filosofía cada vez más se separa y aleja de ellas ni éstas les permiten proponerse como el único centro de elaboración de la autocomprensión profana del hombre, de la revelación y de la teología. ¿La teología del futuro deberá estructurarse diversamente incluso por lo que se refiere a su temática? En efecto, como sucede para las otras ciencias, no tendrá quizá que reflejar con más intensidad y empeño sobre los propios métodos y sobre la propia hermenéutica, hasta convertirse en un cierto sentido en "metateología", incluso encontrándose así expuesta a un peligro mortal: ¿sofocarse en una estéril reflexión sobre

sí misma sin llegar nunca a la cosa? ¿La teología del futuro deberá reflexionar con más decisión de manera trascendental sobre la historicidad formal de la historia de la salvación, a la que naturalmente permanecerá siempre ligada? O también ¿podrá, con una libertad y espontaneidad nuevas, confiarse más inmediatamente a la historia y a su carácter de historia abierta hacia el futuro?

He aquí algunas preguntas sobre los temas que tal vez la teología del mañana terminará por privilegiar. Y muchas otras análogas podríamos poner. Pero hoy es casi imposible encontrarles una respuesta. Por lo demás, su misma multiplicidad nos recuerda una vez más aquel pluralismo, que en el futuro de la teología sin duda se manifestará.

La teología de mañana deberá, en el modo que le es propio, infundir a los cristianos y a las Iglesias la valentía de tomar decisiones, de realizar actos concretos válidos en esa precisa época. Podrá hacerlo en el modo que le es propio sólo si se atribuye una función de consejo y de advertencia, de profecía y de estímulo, aunque reconociendo siempre a la praxis su específica inteligibilidad [...].

La teología del futuro será más consciente, esperamos, de su carácter de servidora de la existencia cristiana y de la realización religiosa que el hombre debe dar a sí mismo. No es una ciencia elegante para sí misma, y tal vez, como tal, no deberá ser teología sólo orante y reverencial, en cuanto no puede eximirse del convertirse en crítica. Y, sin embargo, aún más que en los últimos cien años, debería surgir de la oración, no agotarse en la sola doctrina teológica, histórica o teórica. Hasta donde sea posible debería iluminar la existencia del hombre que participa en la vida real, infundirle la valentía de confiarse en espíritu de adoración a lo incomprensible de la existencia, en cuyo fondo reina Dios con su gracia; confiarse a esta incomprensibilidad con valiente esperanza y con el amor que abraza a Dios y al hombre en uno.

Tomado de: RAHNER, K. *Nuevos ensayos*

4. LA MISIÓN DE LA IGLESIA: INDICAR LA SALVACIÓN AL MUNDO ENTERO

El cristianismo ¿una religión para toda la humanidad? Kart Rahner en conversación con Gwendoline Jarczky (París, 1983).

Nuestro mundo actual está compuesto por una multiplicidad de culturas. ¿Cómo se puede formular para un mundo semejante un mensaje salvífico que pueda ser comprendido y aceptado por todas las culturas?

La teología moderna no puede y no debe ser sino teología de una Iglesia a nivel universal. Claro que es muy difícil dar una respuesta al interrogante sobre la posibilidad de una auténtica inculturación del cristianismo en los continentes de África, de Suramérica y, con mayor razón, de Asia oriental. Este problema, la teología no lo ha considerado suficientemente.

Aparte de las Iglesias orientales precalcedonenses, relativamente modestas y las de la Ortodoxia también ellas, en cambio, de tipo occidental hasta mediados del siglo XX existía sólo una teología europea que se "exportaba" a todo el mundo. Estas exportaciones naturalmente fueron posibles sólo sobre la ola del colonialismo europeo. Hoy esto no es admisible: la acogida del cristianismo por parte de otras culturas ya no se puede motivar recurriendo a la superioridad de las culturas europeas y occidentales. Es necesario concretar un cristianismo que pueda ser acogido realmente, en una síntesis interna y esencial, desde otras culturas. Y se ven los primeros signos de este proceso.

Es un dato de hecho que el concilio Vaticano II, a diferencia del Vaticano I, no fue un concilio de obispos europeos con obispos de origen europeo puestos a la cabeza de diócesis en tierras de misión, sino un Concilio que vio reunido un verdadero episcopado mundial. Esto ya ha marcado el comienzo de una teología no europea, sino realmente reproducida en todas las culturas. Naturalmente esto no significa que el problema esté resuelto. Por el contrario, en muchas partes se tiene la impresión de que Roma sea demasiado cautelosa al respecto. Por ejemplo, reacciona con mucha desconfianza a las solicitudes que vienen de la teología de la liberación, en Latinoamérica. Tal vez el Vaticano todavía no ha comprendido que el cristianismo de Asia oriental o de África tendrá una configuración necesariamente diversa de la de Europa. Otro ejemplo: evidentemente, en Roma ni siquiera se ha comprendido suficientemente que incluso respecto a la estructura y a la interpretación del matrimonio se tienen en África presupuestos completamente diversos de los del mundo occidental. O también: hasta hoy los textos litúrgicos de las naciones no occidentales han sido simples traducciones, en sus respectivas lenguas, de aquellos elaborados en Europa. ¿Pero esto es suficiente? ¿Por qué Roma se opone a intentos más decisivos hacia una auténtica inculturación? Dependerá, claro está, del deseo, de por sí más que comprensible, de salvaguardar la unidad en materia de fe y de moral cristiana. Por otra parte, la situación actual del cristianismo es realmente nueva desde el punto de vista histórico.

Hay que considerar que hasta hoy, en toda la historia del mundo y de la humanidad, no ha existido nunca una religión que no fuera exclusivamente propia de una determinada civilización. Se podría observar que una religión debería asumir la configuración de un humanismo abstracto para poder ser

profesada en todo el mundo. El cristianismo, sin embargo, no puede constituir el modelo de un humanismo de este tipo. Eso es, en efecto, esencialmente la religión basada en la Revelación histórica de Dios, la cual a partir de Israel, llegó a ser lo que es hoy en el ámbito de la civilización occidental. Ahora bien, cómo una religión semejante que esencialmente tiene un origen histórico, pueda llegar a ser religión de todas las civilizaciones, sin perder la propia identidad es, como ya se dijo, un problema abierto para la Iglesia y para su teología.

Se añade luego otro problema: la confrontación con el ateísmo, que tiene, hoy, una importancia mundial. El cristianismo se encuentra, pues, ante una doble dificultad, aunque si estos dos aspectos son, en sentido positivo más estrechamente unidos de lo que podemos entender. Pero sobre esto, a mi juicio, todavía no se ha hecho ninguna reflexión en la Iglesia. Por tanto, hace algún tiempo, pedí personalmente que el Papa escriba una amplia encíclica sobre el ateísmo. Comprendo muy bien que hasta ahora haya tenido motivos justos y comprensibles para no hacerlo; la tarea, en efecto, se presenta demasiado ardua. Pero todos los hombres, a pesar de las diferencias culturales y existenciales debidas a las distintas situaciones, están en relación con el misterio absoluto de Dios uno y eterno, y en grado de comprender que se puede morir en comunión y unión con el único Jesús, crucificado y resucitado. Se puede, pues, exigir para todos los hombres una única fe. En efecto, puedo decir a todo hombre: "Existe el misterio incomprensible de Dios, y en él tú debes morir. Pero, en Jesús, que por lo demás fue europeo, tienes la promesa que este salto en la incomprensibilidad de Dios tendrá un éxito positivo". En esta luz a pesar de la problemática a que hemos hecho alusión es posible tener también hoy la serena confianza de que el mensaje de la Iglesia puede ser escuchado en todo el mundo. En qué medida este mensaje será o no efectivamente escuchado, es una cuestión abierta, estrictamente unida al problema de si la Iglesia, sacramento fundamental de salvación para todo el mundo y para todos los hombres, deba tener, por fuerza, aquí abajo, un valor numérico e histórico, o pueda renunciar a él sin por esto faltar automáticamente a su misión de indicar la salvación al mundo entero.

Usted subraya siempre que todo hombre hace la experiencia de la trascendencia aunque no conoce a Dios ni la Revelación. Al respecto usted sostiene que incluso los no creyentes se cuentan entre los numerosos "cristianos anónimos". ¿Qué entiende con este concepto?

No sé en realidad si fui yo u otros en acuñar el término de "cristiano anónimo", o si antes se inventó la idea de "cristianismo anónimo": entre las dos cosas, en efecto, hay alguna diferencia. Ciertamente mi teología está en estrecha relación con este concepto. Pero, ante todo, quisiera decir que el término en sí no tiene para mí importancia fundamental. Si por cualquier motivo

de pedagogía religiosa o de otro género se le considerara peligroso o equívoco, se puede abandonar tranquilamente. Sin embargo, después del Vaticano II no se puede de ningún modo dudar que los hombres divinizados por la gracia en la fe, esperanza y caridad no coinciden con el número de los que están en relación de fe explícita con Jesucristo y son bautizados. El número de los "justificados", para usar un término escolástico o también, en la terminología del Concilio tridentino, de los justificados en la gracia de Dios", y el número de los bautizados y pertenecientes a la Iglesia católica o a las Iglesias cristinas, no es idéntico. Como ya sabía Agustín, muchísimos parecen estar dentro y en realidad están afuera y muchísimos parecen estar fuera y en cambio pertenecen a la Iglesia invisible de cuantos están en estado de gracia. En este sentido, es segura la existencia de los "cristianos anónimos". ¿Cuántos sean, en el momento en que, a través de la muerte, entran en el estado definitivo de su existencia? ¿Cómo estos hombres, aunque no perteneciendo a la Iglesia visible y no teniendo una fe explícita con contenidos específicamente cristianos, pueden ser creyentes? Tales preguntas, obviamente, son difíciles. La teología está lejos de haberlas aclarado suficientemente. Sin embargo, es posible y apropiado no digo saber sino esperar que, prescindiendo de todas las diferencias ideológicas y del horror de la historia profana del mundo, en muchos y tal vez incluso en todos los hombres, vencerá la gracia de Dios inmerecida pero sobreabundante. Convicción ésta que se puede y se debe tener.

Un luterano tradicional quizá diría: "No digo que puedan salvarse sólo los bautizados. Sobre la salvación eterna de los no bautizados no sé nada". En el pasado, hasta la teología escolástica tal vez habría respondido así. En la Iglesia, desde los tiempos de san Agustín y practicada hasta hoy, se ha creído comúnmente que sólo excepcionalmente se consigue la salvación por medio de la gracia inmerecida de Dios. La perdición –el permanecer en la masa condenada, para usar la expresión de Agustín– era considerada más o menos la norma. Solamente dentro de la multitud de los bautizados, según esta visión, podía existir, seguramente, una relación ligeramente mejor entre condenados y salvados. Pero, hoy, se debería decir: "Yo espero que el éxito final de la historia humana no dejará subsistir eternamente aquella 'inmundicia' que la teología tradicional llama 'infierno'". Obviamente, no pretendo saber el modo como al final la misericordia infinita de Dios, exaltada incluso por el papa Juan Pablo II, podrá coexistir con su justicia y con la posibilidad que un hombre se pierda por su libre decisión. No pretendo haber encontrado una síntesis clara al respecto. Como común católico y teólogo digo que todo hombre debe tomar en consideración la posibilidad de la perdición eterna. Sin embargo, nada me obliga a afirmar saber con precisión que esta indiscutible posibilidad será realiza-

da definitivamente. Puedo decir que espero una cosa y temo la otra. Temo las catástrofes particulares, definitivas y espero en la posibilidad, continuamente negada por la desafortunada experiencia humana, de una definitiva *"apokatástasis pantòn"* (salvación de todos). Con todo el respeto por san Agustín, habría que preguntarle: "¿Cómo puede tener fe en la victoria de la cruz del Hijo eterno de Dios y al mismo tiempo no reconocer algún problema en la hipótesis según la cual una enorme multitud de hombres caerá en la perdición eterna? ¿No es esto un signo de la frialdad indescriptible de tu corazón?".

Se entiende que, después de Auschwitz y luego de tantos hechos terroríficos incluso de nuestros días, no es lícito avalar sencillamente un optimismo cristiano tan liberal. Lo admito, no se puede afirmar sencillamente que la historia del mundo se concluirá en una armonía de maravillosa felicidad. Pero al mismo tiempo no tengo ni siquiera el derecho de renunciar a la esperanza para todos.

Tengo gran respeto por la teología genial de Tomás de Aquino. Sin embargo, no puedo absolutamente suscribir una afirmación suya. En efecto, Tomás dice que es posible esperar por sí mismos, pero no por los demás. Al respecto no puedo sino objetar: como hombre estoy obligado a amar a los demás hasta el extremo; por tanto tengo también el deber de esperar por todos, y solamente por esto tengo también el derecho de esperar por mí, pobre y miserable pecador.

Tomado de: Rahner, K. *Confirmar la fe*.

MOLTMANN

5. LA FE ES FIN Y NO MEDIO

> *"La religión no tiene fin alguno ni valor si no es fin último y si no tiene valor por sí misma".*

¿Para qué existe la Iglesia?, preguntan sorprendidos hoy muchos. Para unos es ésta una *pregunta en trance de desaparecer* [...].

Para otros es ésta una *cuestión angustiosa*. Están identificados plenamente con la iglesia y vienen a desembocar en una crisis interior de identidad a la vista de su creciente insignificancia. Los que experimentan esta crisis interior suelen emprender dos caminos.

Unos preferirían una iglesia más moderna, más adaptada, más actual y más importante y, en nuestro caso, puesto que la política decide el destino de los

hombres, exigen un compromiso político radical de la iglesia en las cuestiones que son tan vitales al pueblo y a la humanidad tan dividida hoy. Quisieran ver a la iglesia en la vanguardia política, en el camino hacia la justicia y la libertad, en el mundo de intereses conflictivos y de luchas por el poder. Su iglesia ideal es la que se convierte en defensora moral de un mundo mejor.

Los otros afirman, sin embargo, que una iglesia social y políticamente actual y poderosa pierde su mismidad interior, su *proprium* cristiano. No reconocen la iglesia de Cristo y la iglesia de sus padres en una iglesia que sea, por ejemplo, una institución moderna social-terapéutica. Se dan cuenta también de que el número de los que se sienten cristianos de iglesia se hace cada vez más pequeño. De esto no culpan ni a la iglesia ni se culpan a sí mismos, sino al espíritu moderno del tiempo. Presas del pánico proclaman al pequeño rebaño de los últimos fieles la decadencia escatológica de la humanidad ante Dios. Buscan refugio en los círculos que piensan igual y en ellos se apoyan mutuamente. Hacen de la necesidad virtud y convierten a la iglesia en una secta. Frente a la activa adaptación al mundo no es esto, sin embargo, algo distinto a una adaptación pasiva. Ante la creciente "invasión de la increencia", de la que se quejan, su propia fe se torna tímida. No tienen confianza en lo que creen. Luchan por el papa y la iglesia o por la Biblia y el credo. No quieren "experimentos" ni nuevos ensayos ni diálogo con los no cristianos. Más que nada combaten a los que, procediendo de igual crisis de identidad, obran de distinta manera y contribuyen así al desgarramiento de la iglesia. Crece la mentalidad de gueto. Entre la autocerrazón ortodoxa y la propia tarea asimiladora se destruye la autoconciencia de la iglesia. La pregunta de para qué existe la iglesia encuentra infinidad de respuestas a partir de multitud de necesidades diversas, pero ni una sola es clara y concluyente. Antiguamente se consideraba a la iglesia como la corona de la sociedad. El estado y los demás organismos existían en razón de la iglesia, así como la iglesia misma existía en la tierra en razón de Dios y del culto. Después los estados y los organismos se desviaron de su finalidad religiosa de dar culto a Dios y, bajo la iniciativa de Maquiavelo, tomaron a su servicio la religión y las iglesias. "Los jefes de un estado libre y de un reino tienen que mantener los importantes pilares de la religión". Así les resulta más fácil "conservar su estado religiosamente y, por ende, mantener en su reino el bien y la unidad", pues "la religión contribuye en gran manera a fomentar la obediencia en el ejército, la unidad en el pueblo y a hacer que los hombres estén a gusto", aconseja Maquiavelo en su famoso tratado, y muy leído por príncipes y políticos, *Sobre el Estado*. Según Rousseau, cada Estado necesita una "religión burguesa" como vínculo ideal y simbólico de la comunidad de sus ciudadanos. La religión no se interpreta ya a partir de su propia

finalidad, sino que es juzgada y valorada únicamente según su utilidad para otros fines. La religión es inútil para mantener el respeto a la autoridad de los príncipes, jueces, maestros y padres. La religión es útil para proponer puntos de vista superiores, de carácter comunitario, en los conflictos de grupos y partidos. La religión es necesaria para apoyar el derecho y el orden, las costumbres y la moral. "Dejadle al pueblo la religión". La religión, por tanto, cesa de tener su propio fin en sí misma y se convierte en un medio para otros fines, fines impuestos por la moral y la política.

Si religión, iglesia y fe se sitúan bajo el punto de vista de la finalidad y de la utilidad de la sociedad, desaparecen automáticamente una vez que estos fines se puedan conseguir por otros medios. Muerto el perro se acabó la rabia, es lo que se suele decir. No es precisa la fe en Dios para esclarecer los enigmas de la naturaleza o las complicaciones de la historia. Naturaleza e historia se pueden explicar *etsi Deus non daretur*, aunque no existiera Dios. No es precisa la fe en Dios para llevar una vida honrada. Moral y responsabilidad ética son resultantes de las funciones desempeñadas por el grupo. No es necesaria la iglesia para establecer la autoridad en los distintos sectores de la vida. O se democratizan las responsabilidades o se establecen las autoridades sin religión [...].

La crisis de identidad en el cristianismo no es de hoy. Se viene discutiendo desde los comienzos de la ilustración europea. No hacemos más que actualizar ideas de aquella discusión que plantea Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión a los intelectuales que la desprecian*, escrito en 1799. Schleiermacher parte de que se ha abusado de la religión como medio para otras finalidades y que esto constituye una religión falsa. Con ello se pretendía hacer asequible la religión a los intelectuales de su tiempo. "No temáis que, a la postre, venga a dar en ese lugar común de presentaros lo necesaria que es la religión para mantener el derecho y el orden en el mundo y para venir en ayuda de la miopía de la visión humana y de los estrechos límites del poder humano, con el recuerdo de un ojo que todo lo ve y el de un poder infinito; o para mostraros cómo la religión es una compañera fiel y un saludable apoyo de la moralidad. ¡Bonita alabanza para la que es celestial, si sólo tiene que preocuparse de los avatares terrenos de los hombres [...]. Para esto no merece la pena bajar del cielo".

Si la religión no es fin en sí misma y no tiene de suyo valor y objetivo, entonces es que carece en absoluto de ellos. A la pregunta por su utilidad social y por su utilidad moral la religión no tiene nada que responder. Su dignidad consiste precisamente en que se despreocupa de tales preguntas egoístas y ambiciosas. Sólo así se la puede entender y participar en ella. Los que la quieren defender mostrando su necesidad externa y su utilidad son en el fondo sus peores enemigos. Por eso opinaba Schleiermacher: "Lo que es amado y apreciado por sus

ventajas externas puede que sea necesario para algo, pero no es necesario en sí mismo. Queda reducido a un deseo piadoso que no se realiza. Ningún hombre razonable le da más importancia que la que corresponde al valor de aquella otra cosa. Y para la religión este valor sería excesivamente pequeño. Yo, al menos, difícilmente ofrecería este precio, pues he de confesar que, a mi juicio, no hay que darle tanta importancia a las acciones injustas que evita o a las buenas que hace". La religión no interviene en el ámbito de los procesos de explotación de la sociedad moderna. Si se la incorpora, acabará por disolverse y aniquilarse.

Si, como frecuentemente se ha dicho, el mundo moderno del estado, de la economía, de la escuela y de la moral se ha liberado del influjo de la religión, de Dios, de la fe y de la iglesia, y empieza a funcionar por sí mismo, esto significa ciertamente, en su aspecto negativo, el término de la posición dominante de la religión, pero positivamente significa que religión, Dios, fe e iglesia se han liberado al fin de sus funciones auxiliadoras y que vuelven a encontrarse a sí mismos. No hay por qué asustarse de que desaparezcan las antiguas necesidades de la religión. Mejor sería reflexionar sobre las necesidades positivas que surgen de la nueva situación y que estriban cabalmente en la inversión agustiniana de la relación religión-vida.

Tomado de: Moltmann, J. *Un nuevo estilo de vida sobre la libertad, la alegría y el juego*. Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 167-171.

CAPÍTULO XXXIX

LA NEOESCOLÁSTICA, LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA, LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE MILÁN Y EL PENSAMIENTO DE JACQUES MARITAIN

I. *Orígenes y significado de la filosofía neoescolástica*

√ Es conveniente aclarar desde el principio que neoescolástica y filosofía cristiana no son lo mismo.

En qué sentido la neoescolástica es una filosofía cristiana → § 1

Occidente ha conocido –desde Agustín y aun antes de él hasta Mounier y nuestros días– muchas filosofías cristianas: que proceden del cristianismo, o lo apoyan o son compatibles con él.

La filosofía neoescolástica (y el neotomismo que es una especificación de la misma) es una filosofía cristiana que elige lo que fue una filosofia cristiana –la Escolástica– y en confrontación con el pensamiento moderno retoma, reelaborándolos con frecuencia, sus conceptos de fondo para interpretar y hablar de las "verdades de la fe" o para establecer los *praeambula fidei* o para entender la *naturaleza* humana o para concretar los fundamentos racionales de las normas éticas fundamentales.

La neoescolástica es celosa de la autonomía de la razón, aunque considerándose *ancilla theologiae*, consciente cristianamente que la "filosofía no salva".

Los polémicos objetivos de los neoescolásticos → § 1

√ Muchos han sido los polémicos objetivos de los neoescolásticos; recordemos: el racionalismo de procedencia ilustrada; el Inmanentismo idealista; el materialismo positivista y el dialéctico marxista; el laicismo y la secularización; en política, todas las posiciones que impiden o sofocan la libertad de la persona humana.

√ Las encíclicas papales que han acompañado al movimiento neoescolástico son dos: la *Aeterni Patris* (1879) de León XIII y la *Pascendi* (1907) de Pío X.

Con la *Aeterni Patris*, León XIII quiso "poner de nuevo en uso la sagrada doctrina de santo Tomás", convencido de que la escolástica es el "baluarte de la fe"

León XIII elige la neoescolástica como la "sana filosofía" → § 2-3

y que el Aquinate "vuela como guía y maestro sobre todos los Doctores escolásticos".

La encíclica *Pascendi*, en cambio, condenó a los modernistas, es decir, a los católicos que intentaban una apologética cristiana con bases diferentes de la Escolástica. La *Pascendi* favoreció la renovación y el desarrollo del pensamiento escolástico, pero llenó de dificultades el diálogo entre el mundo católico y la cultura contemporánea.

La atención al diálogo con el mundo contemporáneo es un rasgo característico del Concilio Vaticano II y del papa Juan Pablo II, quien precisó que la preferencia de la Iglesia por el tomismo no compromete "la gran pluralidad de las culturas": el tomismo es una filosofía del ser y por lo tanto está abierto a la totalidad de la realidad; el Papa considera el tomismo como una filosofía en diálogo con la corrientes filosóficas contemporáneas que son "*partners* dignos de atención y de respeto".

√ Fue el sacerdote belga Désiré Mercier (1851-1926) quien afirmó que para combatir la filosofía positivista y el idealismo, era necesario oponer *sistema a sistema*. Y logró fundar en Lovaina la más floreciente escuela europea de neoescolástica. En 1894 fundó la "Revue Néoescolastique de Philosophie". Formó numerosos alumnos, entre los cuales han contribuido seriamente al pensamiento neoescolástico D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker.

La neoescolástica y la Universidad de Lovaina → § 4

La obra más importante de Mercier es la *Criteriología general* (1899), obra de teoría general del conocimiento, cuyo argumento central es el de encontrar un *criterio* para distinguir la verdad del error, y en la cual la confrontación con la filosofía moderna, especialmente la de Kant, es contundente.

Un gran intento por superar la filosofía de Kant mediante una crítica con base en las mismas concepciones de Kant, se encuentra en *El punto de partida de la metafísica* (1926), obra de otro prestigioso pensador neoescolástico, Joseph Maréchal (1878-1944).

√ Junto a Lovaina, otro gran centro de estudios neoescolásticos es la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán. Fue el franciscano Agostino Gemelli (1878-1959) –médico y luego psicólogo de gran fama– el fundador de la "Revista de filosofía neoescolástica" en 1909 y el iniciador de la Universidad Católica del Sagrado Corazón en 1921. Allí trabajaron profesores como Francesco Olgiati (1886-1962), Amato Masnovo (1880-1955) y luego maestros como Gustavo Bontadini (1903-1990) y Sofia Vanni Rovighi (1908-1990), a la que se debe una serie de estudios históricos tanto del pensamiento medieval como de la filosofía moderna y contemporánea, muy apreciados.

La neoescolástica y la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán → § 5

1. La razón del renacimiento del pensamiento escolástico

Filosofía neoescolástica y *filosofía cristiana* –téngase bien presente– no son lo mismo. Occidente filosofó durante casi dos milenios, al interior del cristianismo y –desde Agustín a Barth, Rahner o Mounier– el abanico de las filosofías cristianas, es decir, de los sistemas filosóficos que proceden del cristianismo o lo apoyan, es más bien amplio. La filosofía neoescolástica (y su especificación en el neotomismo) es ciertamente una filosofía cristiana, pero una filosofía que elige un "pensamiento cristiano" construido en el Medioevo, lo confronta con el pensamiento contemporáneo, explicita sus potenciales implícitas, y emplea sus conceptos para interpretar y hablar de las "verdades de fe" o para establecer los *praeambula fidei* (como las pruebas de la existencia de Dios) o para captar la *esencia* del hombre o también la *racionalidad* de las normas morales, cosas que, en opinión de los neoescolásticos, pueden ser descubiertas por la razón humana y simples verdades de fe. Ciertamente, la fe, para los neoescolásticos, proporciona lo esencial: sólo ella "salva". Pero la razón no es indiferente para la fe y la *philosophia* se configura como *ancilla theologiae*.

Las razones que han propiciado el renacimiento del pensamiento escolástico son muchas. Los pensadores neoescolásticos han reaccionado:

a) Ante el racionalismo de procedencia ilustrada.

b) Ante el inmanentismo idealista.

c) Ante el materialismo positivista y el marxismo dialéctico.

d) Ante el aspecto, para ellos cada vez más inquietante, del liberalismo político, es decir, ante el laicismo y la secularización.

e) Ante las corrientes culturales europeas cada vez más contrarias a la verdad revelada y a la teología cristiana.

2. Las encíclicas "Aeterni Patris" y "Pascendi"

Dos encíclicas papales han acompañado al movimiento neoescolástico: la *Aeterni Patris*, de León XIII (1879) y la *Pascendi* de Pío X (1907). La encíclica de León XIII tuvo por función la de reaccionar ante la atonía de los católicos frente al activo dinamismo laico (científico, cultural, industrial, político) de Europa en la segunda parte del siglo XIX. La *Pascendi*, en cambio, fue una drástica condena al movimiento modernista, es decir, de la "cultura" de católicos que inten-

taban estar presentes en las corrientes de pensamiento más actuales para crear una nueva teología.

León XIII había sugerido llegar a la sabiduría de santo Tomás, a sus mismas fuentes, para evitar el replanteamiento de los seguidores del Doctor Angélico, replanteamientos no siempre oportunos ni esclarecedores. El Papa, en fin, advirtió contra la tiránica sutileza de los filósofos escolásticos y contra todas las teorías medievales que hubieran sido *evidentemente superadas*.

Pío X en cambio encontró en el modernismo herejías y quiso "arrancar la mala hierba" de raíz. Así favoreció sin duda alguna al movimiento neoescolástico, pero complicó el diálogo con la cultura contemporánea.

Pío XII (cuyo pontificado fue de 1939 a 1958) sostuvo que la sana filosofía según la experiencia de muchos siglos, se identificaba con el pensamiento de santo Tomás, rico en método eficaz, bien fundamentado, en armonía con los datos de la revelación divina. Pío XII expresó la motivación de su llamada a la sana filosofía al añadir que su deber era "también vigilar sobre las mismas filosofías para que los dogmas católicos no reciban daño alguno de opiniones no rectas".

3. El Concilio Vaticano II y el posconcilio

El Concilio Vaticano II (1962-1965) no enfrentó *directamente* el problema de una filosofía de inspiración cristiana, pero ofreció a los pensadores cristianos de todo el mundo, espacios nuevos de investigación y diálogo, favoreciendo una actitud de gran atención al pensamiento contemporáneo, junto a una esencial fidelidad al mensaje revelado. Los creyentes son invitados simultáneamente a entrar en diálogo con las diversas formas de cultura, pues la Iglesia está llamada a establecer relaciones fecundas con las diferentes culturas, a difundir y a explicar el mensaje cristiano.

Después del Concilio, se tiene un famoso discurso del papa Juan Pablo II, con ocasión del centenario de la encíclica *Aeterni Patris* (1979), que reafirma la preferencia de la Iglesia católica por el tomismo. Sin embargo, en él se afirma que el pensamiento tomista no compromete "la justa pluralidad de las culturas", precisamente porque el tomismo es una filosofía del ser y por lo mismo está abierta a toda realidad, sin reducciones ni unilateralidades, sin posibilidad de absolutizar elementos relativos. El Papa, en la línea del Concilio, considera el tomismo como una filosofía en diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas que son "*partners* di-

nes de atención y de respeto". Según Juan Pablo II, las filosofías contemporáneas son útiles para analizar al ser humano y su lugar en el mundo: en este sentido son "aliadas naturales" de una metafísica medieval más atenta a la gran sistemática, caracterizada por la visión orgánica de toda la experiencia. El mismo santo Tomás representa, según Juan Pablo II, un testimonio de esta apertura para todos los aportes del genuino pensamiento. Fue él quien afirmó: *Ne respicias a quo sed quod dicitur*, es decir, "no tengas en cuenta quien habla, sino lo que dice".

4. El cardenal Mercier y la neoescolástica en Lovaina

El sacerdote belga Désiré Mercier (1851-1926) rápidamente se dio cuenta de que para combatir la imperante filosofía positivista y el sistema idealista, aun influyente, no era suficiente la cultura eclesiástica fragmentaria y a veces caótica, sino que se debía oponer *sistema a sistema*. Mercier encontró en los primeros neoescolásticos alemanes e italianos, la indicación precisa para renovar un digno sistema filosófico de inspiración cristiana y se dedicó, con entusiasmo, al estudio del tomismo. León XIII quiso llevar a Roma al joven y prometedor filósofo belga, para difundir el neotomismo, teniendo en cuenta su cultura y su capacidad organizativa. Mercier, de regreso a Bélgica, logró implantar en la Universidad de Lovaina, la más floreciente escuela europea de neoescolasticismo. En 1894 fundó la revista "Revue Néoscolastique de Philosophie". Formó numerosos alumnos, capaces de sucederlo en la enseñanza en el *Institut supérieur de philosophie* (D. Nys, M. de Wulf, L. de Raeymaeker). Otro pensador neoescolástico de gran prestigio fue Joseph Maréchal (1878-1944), quien en la obra *El punto de partida de la metafísica* (5 vol., 1926) buscó superar la posición kantiana mediante una crítica que naciera del interior mismo de las concepciones de Kant.

El núcleo central del pensamiento de Mercier fue la *criteriología*, nombre que Mercier dio a la gnoseología, y su obra mayor es la *Criteriología general* (1899). En ella la confrontación con la filosofía moderna, en especial con Kant, es contundente. El filósofo belga considera que el problema de la *verdad* es el más acuciante en la investigación filosófica que por lo mismo es absolutamente indispensable hallar el *criterio* para distinguir la verdad del error. Lo que cuenta, en efecto, es "buscar si el espíritu humano es capaz de la verdad". La verdad, en todo caso, reside en el juicio, es decir, en constatar "la identidad entre el sujeto y el predicado de un juicio, entre un sujeto actualmente aprehendido y un rasgo abstracto conocido con anterioridad".

Por lo tanto, la verdad se debe considerar como una relación entre los dos términos del juicio. Pero, entonces surge necesariamente una pregunta: ¿quién garantiza que los dos términos del juicio estén en correspondencia adecuada con las cosas? La respuesta de Mercier es la siguiente: "El objeto de las formas inteligibles se contiene en las formas sensibles, de las que fue tomado en principio y a las cuales es aplicado por el acto del juicio. Ahora bien, el objeto de las formas sensibles está dotado de realidad. Luego también las formas inteligibles son en realidad, objetivas". En otras palabras, la experiencia de los hechos sensibles, cuando se repite, es decir, cuando es controlada, nos permite llegar a la forma inteligible de las cosas y nos da la garantía de objetividad". Mercier profesó el realismo gnoseológico, la teoría de la abstracción, el método de la inducción. Así se colocó en las antípodas de Descartes y de gran parte del pensamiento moderno, centrado sobre el análisis del sujeto que conoce. Considera igualmente que dio un fundamento sólido a las ciencias experimentales, liberándolas de la incierta gnoseología positivista. Los positivistas, en efecto, según Mercier, eran malos defensores de la ciencia, porque restringían todo nuestro conocimiento a la sola experiencia sensible y por ende podían garantizar, a lo sumo, certezas particulares, como lo son, en efecto, todas las experiencias sensibles, pero no conceptos universales y teorías generales. Frente a estas verdades de *orden real*, Mercier analiza también las proposiciones de *orden ideal*. Y en este aspecto se muestra aliado con el pensamiento moderno más avanzado. Las proposiciones de orden ideal son *juicios analíticos*; en ellos se da identidad entre sujeto y predicado, en el sentido que "hay pertenencia objetiva del predicado al sujeto".

Contra Kant, Mercier demuestra que los juicios matemáticos son juicios analíticos (que, sin embargo, amplían nuestro conocimiento). Afirma también que los *asertos metafísicos*, como el principio de causalidad, son asertos analíticos. Cuando establecemos el principio por el cual "la existencia de lo que es contingente exige una causa", estamos obligados a asentir ya que en el principio hay identidad entre sujeto y objeto (de hecho: "contingente" es aquello que exige una causa, por lo cual el principio es el siguiente: "Lo que exige una causa, exige una causa").

Sobre estos fundamentos gnoseológicos, Mercier fundamentó las otras tesis típicas de la neoescolástica, como la distinción entre materia y forma, potencia y acto; el alma como forma del cuerpo; las pruebas de la existencia de Dios, tomadas del movimiento, de la serie de causas, etc. Sin embargo, el filósofo belga se preguntó retóricamente: "¿Para quiénes queremos filosofar, si no para los hombres de nuestro tiempo? ¿Y con qué fin filosófico sino para proponer una solución

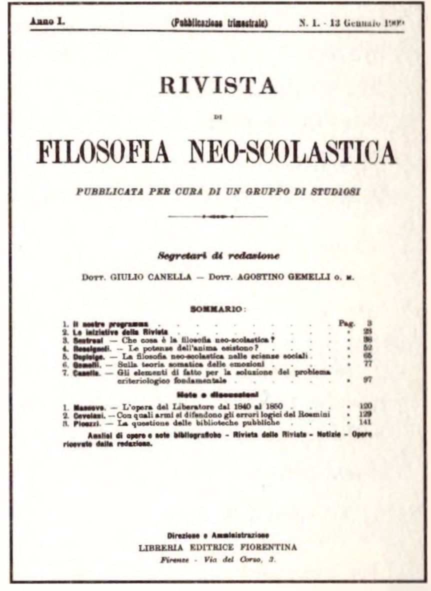
a las dudas que agobian a nuestros contemporáneos? Luego, la filosofía tomista no debe ser considerada como una disección histórica de pensamientos muertos. Ésta es una filosofía viva y válida aunque para Mercier el sistema tomista no deba considerarse como irreformable.

5. La neoescolástica en la Universidad Católica de Milán

Uno de los centros de estudios neoescolásticos de mayor prestigio en Europa fue la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán. El franciscano Agostino Gemelli (1878-1959), médico y psicólogo de gran fama, aun sin ser filósofo puso las condiciones para crear una escuela filosófica de alto nivel, creando en 1909 la "Revista de filosofía neoescolástica" y fundando en 1921 la Universidad Católica del Sagrado Corazón.

El verdadero teórico de la neoescolástica milanesa fue monseñor Francesco Olgiati (1886-1962) al que se unió muy pronto Amato Masnovo (1880-1955). Vinieron luego agudos y eficaces maestros como G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi y muchos otros más.

En particular se le debe a Vanni Rovighi toda una serie de investigaciones históricas (muy apreciadas y de alto nivel) sobre el pensamiento medieval, la filosofía moderna y contemporánea (baste recordar sus trabajos sobre Husserl) y sobre la historia del problema gnoseológico (*Gnoseología*, 1963). Tampoco se debe olvidar que por los profundos escritos teóricos de Bontadini (*Ensayo de una metafísica de la experiencia*, 1938; *Del problematismo a la metafísica*, 1952; *Conversaciones de metafísica* 2 vol., 1971) se formaron numerosos discípulos, algunos de los cuales, como E. Severino (que propone un retorno integral a Parménides), entraron por caminos en los que ya el maestro no se reconoce; mientras que otros, como Evandro Agazzi, han dado su contribución a la filosofía de la ciencia y sobre problemas de filosofía teórica más general.


Anno I. (Pubblicazione trimestrale) N. 1. - 13 Gennaio 1909

RIVISTA

DI

FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

PUBBLICATA PER CURA DI UN GRUPPO DI STUDIOSI

Segretari di redazione

DOTT. GIULIO CANELLA — DOTT. AGOSTINO GEMELLI O. M.

SOMMARIO:

1. **Il nostro programma** . . . Pag. 3
2. **Le iniziative della Rivista** . . . » 23
3. **Sentroul** — Che cosa è la filosofia neo-scolastica? . . . » 38
4. **Rossignoli**. — Le potenze dell'anima esistono? . . . » 52
5. **Deploige**. — La filosofia neo-scolastica nelle scienze sociali . . . » 65
6. **Gemelli**. — Sulla teoria somatica delle emozioni . . . » 77
7. **Canella**. — Gli elementi di fatto per la soluzione del problema criteriologico fondamentale . . . » 97

Note e discussioni

1. **Masnovo**. — L'opera del Liberatore dal 1840 al 1850 . . . » 120
2. **Cavolani**. — Con quali armi si difendono gli errori logici del Rosmini » 129
3. **Picozzi**. — La questione delle biblioteche pubbliche . . . » 141

Analisi di opere e note bibliografiche - Rivista delle Riviste - Notizie - Opere ricevute dalla redazione.

Direzione e Amministrazione
LIBRERIA EDITRICE FIORENTINA
Firenze - Via del Corso, 3.

Frontispicio del primer número (13 de enero de 1909) de la "Rivista di filosofia neo-scolastica". El teórico de la neoescolástica milanesa fue F. Olgiati, a quien se agregaron A. Masnovo, G. Zamboni, U. A. Padovani, G. Bontadini, S. Vanni Rovighi.

II. El *pensamiento de Jacques Maritain y la neoescolástica en Francia*

√ Jacques Maritain (1882-1973) es el filósofo francés más conocido entre quienes propusieron nuevamente la Escolástica como la filosofía capaz de resolver los problemas de nuestro tiempo. La obra teórica principal de Maritain es *Distinguir para unir: los grados del saber* (1932). Distinguir para unir y esto mediante la ley de la analogía, que es la ley de la semejanza entre seres diversos y que nos permite no naufragar en la ilimitada variedad de la realidad del universo y al mismo tiempo no pretende unificar todas las cosas en una totalidad indistinta y engañosa.

J. Maritain: el ser es analógico → § 1.1-1.2

√ Sobre la base de estos presupuestos aristotélico-tomistas, Maritain contribuyó en tres problemas del más amplio interés: la pedagogía, el arte y la política. *Educación en la encrucijada* salió en 1943. El arte de la educación –escribe Maritain– debería ser comparada con la medicina: "Un *ars cooperativa naturae*, un arte ministerial, un arte al servicio de la naturaleza. Así sucede con la educación". Y subraya que si la obra de guía intelectual del maestro constituye un factor dinámico en la educación, sin embargo "el agente principal, el factor dinámico primordial, la fuerza propulsora primera en la educación, es el principio vital inherente al sujeto mismo de la educación". Opuesto a la llamada "educación con garrote", Maritain se opuso igualmente a todo tipo de permisividad (la autoridad moral y la guía positiva del maestro "son indispensables").

La educación ha de ser un ars cooperativa naturae → § 1.3

√ En el ámbito del arte, Maritain tiene dos obras muy significativas: *Arte y escolástica* (1920) y *La intuición creadora en el arte y en la poesía* (1953). El arte, para Maritain echa raíces en el entendimiento. Detrás de los fenómenos artísticos y poéticos, hay una razón intuitiva, creadora, animada por la imaginación que hunde sus raíces en los niveles inconscientes y preconscientes del alma.

El arte echa raíces en el entendimiento → § 1.4

√ La idea de una sociedad nueva, animada y motivada por principios cristianos, en la cual simultáneamente las instituciones laicas mantengan la autonomía, es la propuesta ético-política presentada por Maritain, en su libro más conocido *Humanismo integral* (1936).

La idea que esboza es la de una "ciudad laica, vitalmente cristiana" o de "Estado laico, constituido cristianamente", es decir, "un Estado en el cual lo laical y lo temporal posean plenamente su función y su dignidad de fin y de agente principal, pero no de fin último ni de agente principal más elevado".

Por "una ciudad laica en una sociedad cristiana" → § 1.5

Contrario a cualquier forma de totalitarismo, Maritain opinaba que no hay poder sin responsabilidad, es decir, todos los poderes deben dar cuenta de sus realizaciones. Subrayó que "en una democracia, el empleo de medios incompatibles con la justicia y la libertad son, por eso mismo, una acción de autodestrucción".

√ Historiador apreciado y brillante intérprete del pensamiento tomista, Étienne Gilson (1884-1978) es autor de *La filosofía en el Medioevo, desde los orígenes hasta fines del siglo XIV* (1922), pero su obra más conocida es *El espíritu de la filosofía medieval* (1932). Él, en especial, subrayó la distinción entre esencia y existencia, considerándola como el núcleo más significativo del tomismo.

E. Gilson: el valor del tomismo
→ § 2

1. Jacques Maritain: los "grados del saber" y el "humanismo integral"

1.1 La gran decisión: vivir según la verdad

Raisa y Jacques Maritain, cuando eran una pareja de novios jovenes, vivieron un momento trágico de lucha espiritual. Insatisfechos de la cultura oficial parisina, existencialmente angustiados, dispuestos a aceptar una vida dolorosa, pero no una vida absurda, se decidieron por una opción radical.

Raisa narra: "Durante una tarde de verano, paseábamos, Jacques y yo, en el Jardín botánico, nombre pleonástico de lugares solitarios y fascinantes [...]. Nos habíamos dicho ese día que, si nuestra naturaleza era tan desgraciada que sólo poseyera una pseudo-inteligencia, capaz de llegar a todo menos a la verdad, si, juzgándose a sí misma, debía humillarse hasta este punto, nosotros no podíamos ni pensar ni actuar dignamente [...]. Antes de salir del Jardín botánico, tomamos una decisión solemne que nos puso en paz: no queríamos aceptar máscara alguna, ninguna zalamería de grandes hombres adormecidos en su falsa seguridad [...]. Decidimos, pues, confiar en lo desconocido por algún tiempo; deseábamos dar crédito a la existencia [...]. Y si tal experiencia no tenía éxito, la solución sería el suicidio; el suicidio antes de que los años hubieran acumulado su polvo, antes de que nuestras jóvenes fuerzas se consumieran. Queríamos morir con un libre rechazo, si no era posible vivir según la verdad".

1.2 El eje básico del pensamiento de Maritain: "Distinguir para unir"

La experiencia del Jardín botánico pone de manifiesto la extrema sinceridad con la que Jacques Maritain (1882-1973) afrontó los problemas filosóficos,



Jacques Maritain (1882-1973) es la figura de mayor relevancia –tanto por razones teóricas como sociales– de la neoescolástica de nuestro tiempo.

la desilusión que le habían causado las propuestas especulativas de los positivistas y el comienzo de aquel camino de conversión en la que tuvieron parte tan importante Bergson y León Bloy.

Maritain es el filósofo francés más conocido entre aquellos que propusieron de nuevo el tomismo para resolver los problemas característicos de nuestro tiempo.

El lema que sintetiza su pensamiento es "distinguir para unir" (su obra principal es precisamente *Distinguir para unir: los grados del saber*, 1932) porque el ser es abarcador de toda la realidad, pero es analógico y por ende permite la unidad de todo el conjunto por la distinción de las partes.

La analogía es la ley de la semejanza entre los seres diversos, ley que permite que no se naufrague ante la ilimitada variedad presente en el universo y por otra parte, no pretende unificar todas las cosas en una unidad indistinta y engañosa.

La analogía, en otras palabras, permitiría a la razón la empresa suprema de hablar de toda la realidad ya que todos los seres son semejantes; pero, por otra parte, no le permite a la razón confundir las diversas naturalezas de las cosas porque todos los seres son también diferentes. La analogía es, pues, el modo de juzgar la realidad que capta en los seres aspectos iguales y aspectos diversos.

Para Maritain, conocer no es quedar aprisionado al interior del espectáculo de la propia conciencia, sino una presencia original del ser ("conocer es *llegar a ser otro de sí mismo, intencionalmente*): en el conocimiento la cosa está inmediatamente presente al sujeto que la conoce. Y está presente no en una adecuación absoluta, sino siempre bajo *algún aspecto*. Conocemos no una representación de la cosa, sino "la cosa misma", pero "aprehendida bajo ésta o aquella determinación".

1.3 La concepción de la educación y sus fundamentos

Maritain, inspirándose en esta antigua ontología aristotélico-tomista, presentó estudios considerables sobre tres temas característicos de nuestra cultura: la pedagogía (*Educación en la encrucijada*, 1943), el arte (*Arte y Escolática*, 1920; *La intuición creadora en el arte y en la poesía* ,1953); sobre política (*Humanismo integral*, 1936). Para Maritain, la educación es una sabiduría práctica que tiende a la formación de la *persona*. La educación es un arte ministerial, que sirve a la naturaleza humana haciéndola más libre. La educación permite el logro de la plenitud personal y social y por ende es *formación para la vida democrática*.

Los medios de la educación no son ni la violencia ni la imposición, sino los valores humanísticos y científicos y sobre todo la acción moral del mismo educador, que coopera con el educando: cooperación que es posible porque otra vez encontramos semejanza de naturaleza entre el educador y el educando. "El arte de la educación –escribe Maritain– debe ser más bien comparada con el arte de la medicina. La medicina se refiere al ser viviente, a un organismo que posee una vitalidad interna y un principio interno de salud [...]. En otras palabras: la medicina es *ars cooperativa naturae*, un arte ministerial, un arte al servicio de la naturaleza. Así sucede con la educación [...]".

De lo anterior se sigue –afirma Maritain– "que la actividad natural de la inteligencia, de parte del que aprende, y la obra de guía intelectual de parte de quien enseña, constituyen entre los dos, factores dinámicos de la educación, pero el agente principal o la fuerza propulsora primera, en la educación, es el principio vital inmanente en el sujeto mismo que se ha de educar". Esta es la razón por la que



Raissa Maritain (1883-1960), esposa de Jacques

Maritain fue un enemigo declarado de la *educación con garrote*: "Sigue siendo verdad que el garrote y látigo son pésimos instrumentos para la educación".

Sin embargo, él rechaza también cualquier tipo de permisivismo, cuando asegura que la educación "es una causa eficiente y un agente real –aunque sólo auxiliar y colaborador de la naturaleza– una causa que verdaderamente comunica cuyo dinamismo, autoridad moral y guía positiva son indispensables". Maritain, pues, quiere que el fruto de la educación sea un hombre *que existe voluntariamente* porque se siente respetado en su personalidad y se reconoce ubicado en la comunidad humana sin ser rechazado, puede explotar el propio deseo de verdad y la propia tendencia hacia el bien. [Textos 1]

1.4 La concepción del arte

En lo concerniente al arte, el pensamiento estético de Maritain es revelador cuando se opone a las estéticas románticas.

El arte, según Maritain, *echa sus raíces en el entendimiento* y por eso el arte moderno intenta en vano liberarse de la razón. En todo caso, la razón que preside al arte no es la lógica discursiva sino la intuitiva, animada por la imaginación, vitalizada por factores inconscientes y preconscientes del alma. Hay motivos y razón y el poeta se cualifica por la razón creativa, la que se apodera de todos los tesoros de la tierra para alimentar la chispa de la propia inspiración.

De todos modos, el artista, para realizar su objeto de arte, deberá recurrir a la razón conceptual y discursiva, pero esta razón tendrá una función secundaria e instrumental.

1.5 Humanismo integral y concepción de la política

Si ahora consideramos las concepciones políticas de Maritain, se ve inmediatamente que en *Humanismo integral* distingue la Iglesia del Estado como dos instituciones con fines diversos, autónomas en el propio campo, inconfundibles por su naturaleza.

En el Medioevo las instituciones tenían carácter también sagrado. Esto no es posible hoy. De modo que es necesario pensar en una civilización nueva, un huma-

nismo integral, cuya inspiración cristiana sea motivadora y animadora, pero en la que las instituciones mantengan su propia autonomía.

Una vez más se encuentran dos realidades, Iglesia y Estado que colaboran para la comunidad humana, pero en la diferencia más clara de las dos instituciones. Sólo Dios es la fuente de la soberanía. Y primeramente reviste de ella al pueblo; el Estado es por lo tanto instrumento en manos del pueblo para la realización de los fines sociales. La Iglesia valora estos fines sociales y les sirve pero *a su manera*.

Así se precisa la idea de "ciudad laica, pero cristiana en su modo de vida" o de "Estado laico constituido cristianamente", es decir, "un Estado en el cual lo laico y lo temporal conserven plenamente su función y su dignidad de fin y de agente principal, pero no de fin último y de agente principal más elevado".

Maritain pensó que la democracia debía rechazar el maquiavelismo y plantearse la cuestión moral. "En el proceso de racionalización moral de la vida política, los medios deben ser de necesidad moral. El fin, para la democracia, es tanto la justicia como la libertad. En un régimen democrático, el uso de medios incompatibles con la justicia y la libertad, debe ser, por eso mismo, considerado como una acción de autodestrucción". Y por consiguiente, la justicia y el respeto a los valores morales no son índice de debilidad. La fuerza no es fuerte si es proclamada como única regla de la existencia política: "En realidad, la fuerza, escribe Maritain, es decididamente fuerte sólo si la suprema regla es la justicia, no la fuerza". El mal, a la larga, no puede tener éxito.

Según Maritain, la derrota de las potencias totalitarias en la Segunda Guerra Mundial, constituye el testimonio de que "el poder de las naciones que combaten por la libertad puede ser mucho más grande que el de las naciones que combaten por la esclavitud". Maritain creyó decididamente en la necesidad de los *valores morales para regir el Estado* y por este motivo, no quiso que el Estado fuera considerado como *soberano*. Ni siquiera el pueblo es llamado soberano. "Dios es la fuente verdadera de la autoridad con la que el pueblo reviste a hombres y órganos, pero estos no son vicarios de Dios. Ellos son vicarios del pueblo; por eso, no pueden estar separados del pueblo por alguna cualidad esencial superior".

El filósofo francés fue enemigo de los poderes absolutos y de los poderes supremos. Todos los poderes han de dar cuenta de sus actuaciones; no hay poder sin responsabilidad. Hay una ley natural no escrita, que todos deben respetar. Pertenecen a la ley natural: "El derecho del hombre a la existencia, a la liber-

MARITAIN

1. LA EDUCACIÓN, COMO LA MEDICINA, ES UN *ARS COOPERATIVA NATURAE*

> *"El bastón y el látigo son pésimos instrumentos para la educación [...] y una educación que considera al maestro como el agente principal, pervierte la naturaleza misma de la función educativa".*

El arte de la educación debería más bien ser comparado al arte medicinal. La medicina tiene que habérselas con un ser viviente, con un organismo que posee una vitalidad interna y un principio interno de salud. El médico ejerce causalidad real cuando cura a su enfermo, pero de un modo muy particular; porque lo hace imitando los modos de la misma naturaleza en su manera de obrar, y ayudando a la naturaleza al aplicar un régimen y remedios apropiados que la misma naturaleza empleará, según su propio dinamismo en acción hacia el equilibrio biológico. Con otras palabras, la medicina es *ars cooperativa naturae*, un arte ministerial, un arte al servicio de la naturaleza. Lo mismo se ha de decir de la educación. Esta verdad tiene consecuencias que van muy lejos.

Contra lo que Platón creía, el conocimiento no existe ya terminado en las almas humanas. Mas el principio vital y activo del conocimiento se encuentra en cada uno de nosotros. El poder interior de visión de la inteligencia, que naturalmente y desde el principio percibe en y por la experiencia sensorial las primeras nociones de las que depende todo conocimiento, es capaz por lo mismo de ir de lo que ya conoce a lo que no conoce todavía. Un ejemplo de esto lo tenemos en Pascal, al descubrir, sin ayuda de ningún profesor y por su propio ingenio, las treinta y dos primeras proposiciones del primer Libro de Euclides. Este interior principio vital es lo que el educador debe respetar sobre todo [...]

Nosotros, los profesores y educadores, podemos muchas veces encontrar un consuelo a nuestros fracasos, considerándolos como debidos a fallas del agente principal, del principio interior del estudiante, más bien que a nuestras propias deficiencias. Y tal explicación está muchas veces fundada en los hechos. Sea lo que sea, sin embargo, de esta especie de consolación por parte de los educadores, las sencillas observaciones que acabo de exponer parafraseando a Tomás de Aquino son, a mi entender, de gran importancia para la filosofía de la educación. Estoy en la persuasión de que dan gran luz en el conflicto que opone los viejos métodos de educación por la vara a los métodos progresivos de nuestros días, que insisten sobre la libertad y la vitalidad natural interna del niño, y en ellas se concentran.

La educación por la vara es positivamente una mala educación. Si, llevado de la afición a la paradoja, fuera yo a decir alguna cosa en su defensa, quisiera observar solamente que tal método ha podido producir de hecho algunas fuertes personalidades, porque es difícil matar el principio interno de espontaneidad en los seres vivientes, y porque este principio se desarrolla a veces con mayor energía cuando reacciona y se revuelve contra la violencia, el temor y el castigo, que cuando todo se le presenta fácil, endulzado, fluido y psicotécnicamente acomodado. Es un hecho bien curioso el que sea posible preguntarse si una educación que se pliega enteramente a la soberanía del niño y que suprime todo obstáculo que vencer no llega a este resultado: hacer estudiantes a la vez indiferentes y demasiado dóciles, demasiado pasivos y plegados a toda palabra que salga de la boca del maestro. Sea lo que fuere de esta cuestión, la verdad es que la vara y el látigo son malos instrumentos de educación, y que cualquier pedagogía que considere al maestro como principal agente pervierte la naturaleza misma de la obra educativa.

El verdadero mérito de la pedagogía moderna, desde Pestalozzi, Rousseau y Kant, ha sido el haber descubierto esa verdad fundamental: que el agente principal y el primer factor dinámico no es el arte del maestro, sino el principio interno de actividad, el interior dinamismo de la naturaleza y del espíritu. Si en este lugar dispusiéramos de holgura, fácil nos sería demostrar a este propósito que el andar tras de una nueva inspiración y de nuevos métodos, en que tanto insisten la educación progresiva y lo que en Europa se llama "la escuela activa", es cosa que debería ser estimulada, ayudada y amplificada, a condición de que esa educación progresiva abandone sus prejuicios de un racionalismo caduco y su utópica filosofía de la vida, y que no olvide que el maestro es también causa eficiente y un agente real, aunque auxiliar solamente y cooperador de la naturaleza; que el maestro es una causa que da en verdad, y cuyo propio dinamismo, autoridad moral y positiva dirección son indispensables. Si este aspecto complementario es echado en el olvido, los mejores esfuerzos nacidos del culto y veneración por la libertad del niño se esfumarán en el aire.

La libertad del niño no es la espontaneidad de la naturaleza animal, que, desde el principio, avanza en línea recta dentro del camino determinado del instinto (al menos así es como concebimos de ordinario el instinto animal, si bien la realidad es que hay en él cierto primer período de fijación progresiva).

La libertad del niño es la espontaneidad de una naturaleza humana y racional; y esta espontaneidad, notablemente indeterminada, no tiene su principio interior de determinación final sino en la razón, que en el niño no está aún desarrollada.

Plástica y sugestible, la libertad del niño es perjudicada y malgastada al azar si no se la ayuda y dirige. Una educación que dejara al niño la responsabilidad de adquirir informaciones sobre asuntos en los que no sabe que es ignorante, que se contentara con contemplar el desarrollo de los instintos del niño, y que redujera al maestro a mero asistente dócil y superfluo, sería simplemente la bancarrota de la educación y de la responsabilidad de los adultos para con la juventud. El derecho del niño a ser educado requiere que el educador posea autoridad moral sobre él; y esta autoridad no es otra cosa que el deber del adulto para con la libertad del niño.

Tomado de: MARITAIN, J. *La educación en este momento crucial*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950, pp. 57-61.



Jacques Maritain, acogido por Pablo VI en la Plaza de San Pedro en Roma

Decimotercera parte

EL PERSONALISMO

El personalismo es un esfuerzo integral por comprender y superar la crisis del hombre del siglo XX en su totalidad.

EMMANUEL MOUNIER

No olvidemos que queremos hacer del individuo, y no de la colectividad, el valor supremo.

SIMONE WEIL

Capítulo XL

EL PERSONALISMO: EMMANUEL MOUNIER Y SIMONE WEIL

1. El *personalismo: una filosofía, no un sistema*

√ El personalismo nació en Francia a comienzos de los años treinta, por la reflexión teórica de Emmanuel Mounier, fundador de la revista "Esprit" –cuyo primer número salió en octubre de 1932.

La idea de "persona"
→ § 1-3

El eje del pensamiento personalista es precisamente la idea de *persona*, considerada en su no-objetibilidad, inviolabilidad, creatividad, libertad y responsabilidad; de una persona encarnada en un cuerpo, situada en la historia y constitutivamente comunitaria. El personalismo proyecta una posibilidad de salida a la crisis de la "revolución personalista y comunitaria".

√ En Francia, los representantes del pensamiento personalista (G. Izard, P. Ricoeur. N. Berdjaev, J. Maritain, E. Mounier, M. Nédoncelle, etc.) se reunieron en torno a la revista "Esprit".

Fuera de Francia, el personalismo estuvo representado principalmente en Inglaterra por J. B Coates y en los Estados Unidos por G. H. Howison, E. S. Brightman, W. E. Hocking y otros más.

Filósofos más importantes del personalismo
→ § 4

En Holanda, el personalismo nació en el campo de prisión y se desarrolló luego en el campo político.

Representantes suizos de las ideas personalistas se reunieron alrededor de "Cahiers Suisse Esprit".

En Italia, los dos representantes más importantes del personalismo fueron Armando Carlini y Luigi Stefanini.

1. Características de la "persona"

El personalismo como fenómeno histórico nació en Francia con Emmanuel Mounier y se desarrolló alrededor de la revista "Esprit" (fundada por Mounier, cuyo primer número salió en octubre de 1932). La idea principal del pensamiento personalista es la de *persona*, en su carácter no-objetivable, en su inviolabilidad, libertad, creatividad, responsabilidad; de una persona encarnada en un cuerpo, situada en la historia y constitutivamente comunitaria. "El personalismo –escribe uno de sus mejores representantes, Jean Lacroix– quisiera situarse, de alguna manera, como sucesor de las filosofías del yo para reubicarlo en el mundo físico y social". En nombre de la *persona* y bajo el signo de esta idea, el personalismo se presenta como un análisis del mundo moderno, se impone –escribe Mounier– como una protesta contra "su estado de avanzada putrefacción" y por "el colapso de su estructura agusanada" proyecta una salida de la crisis, mediante una "revolución personalista y comunitaria" fundada sobre la fe cristiana aceptada por encima de todas las reservas y vivida sin concesiones.

2. Contexto histórico en el cual surge el personalismo

El personalismo –afirma Mounier– surgió de la crisis de 1929, que señaló preocupadamente el fin de la prosperidad europea y orientó la atención a las revoluciones en curso. Algunos explicaron las inquietudes y desventuras que entonces comenzaban, de manera puramente técnica, otros, de modo moral; algunos jóvenes, en cambio, pensaron que el mal era económico y moral simultáneamente, situado en las estructuras sociales y en los corazones; que el remedio, por lo tanto, no debía prescindir ni de la revolución económica ni de la revolución espiritual; y que, finalmente, como el hombre está constituido como es, debía haber entre ambas, estrechas conexiones. Era necesario, pues, analizar las dos crisis para hacer expeditas las dos vías".

"Esprit" no fue sólo el punto de recolección de las contribuciones teóricas del personalismo, sino también el centro de irradiación de una serie de significativas iniciativas "políticas" como la que se hizo a favor de los republicanos españoles, la corta espera ante el gobierno de Vichy y luego, el paso a la resistencia; el apoyo a la libertad de Argel y luego a la revolución húngara.

En todo caso, dado que a la raíz del movimiento personalista estaba el intento decidido de *testimoniar la verdad en toda circunstancia*, el personalismo no podía ligar-

e, y no lo hizo, a los particularismos tácticos de un partido o de otro. El personalismo nació y se desarrolló como *movimiento*, hecho de ideas, críticas, estímulos, controversias e iniciativas y no quiso nunca esclerotizarse en un partido bloqueado por una ideología fija y aprisionada por los aparatos burocráticos.

Esto nos lo explica Mounier cuando dice que "el personalismo es una filosofía; no es una simple actitud. Es una filosofia, pero no es un sistema".

3. Reglas y estrategias del personalismo

Mounier, en el ensayo *El personalismo y la revolución del siglo* XX, estableció algunas reglas de la estrategia personalista:

1) "Al menos como punto de partida, una posición de independencia, respeto a los partidos y a las agrupaciones constituidos es necesaria para una nueva valoración de las diversas perspectivas, sin afirmar, con esto, una posición anárquica o una apoliticidad de principio. Además, en donde quiera que la adhesión del individuo a una acción colectiva, deje al adherente una suficiente libertad de acción, ésta ha de preferirse al aislamiento.

2) Como el espíritu no es una fuerza absurda o mágica, la simple afirmación de los valores del espíritu corre el riesgo de ser engañadora, cuando no está acompañada de una rigurosa enumeración de las condiciones de la actividad y de los medios.

3) La estrecha unión entre "espiritual" y "material", implica que en cada interrogante se tenga en cuenta la problemática que va de los datos "viles" a los "nobles" con un rigor extremo tanto en un sentido como en el otro. La tendencia a la confusión es el primer enemigo de un pensamiento de amplia perspectiva.

Personalismo. En el pensamiento contemporáneo el término personalismo fue introducido en 1903 por Charles Renouvier (1815-1903) para indicar una concepción filosófica de –lo propio– orientada a salvaguardar los derechos, o sea, la dignidad y el valor de la persona humana respecto del panteísmo de la filosofía idealista alemana y del naturalismo positivista francés. Con Emmanuel Mounier –y la contribución de pensadores reunidos alrededor de la revista "Esprit" (que comenzó a ser publicada en 1932)–, el personalismo se caracterizó por la fusión del momento *personalista* (independencia, libertad, responsabilidad, crecimiento de la persona humana) con el *comunitario* (solidaridad); en clara y declarada oposición con la "inversión del orden económico" que sería el capitalismo y con la negación de la persona que sería el colectivismo totalitario marxista.

4) El sentido de la libertad y de lo real exigen que en la búsqueda se esté libre de todo *a priori* doctrinario y se esté positivamente dispuestos a todo, aun a cambiar de dirección, por permanecer fieles a la realidad y al propio espíritu.

5) La compacta solidificación del desorden en el mundo contemporáneo ha llevado a algunos personalistas a definirse como revolucionarios [...]. El sentido de la continuidad histórica nos impide aceptar el mito de la revolución como "tabula rasa", porque una revolución es siempre una crisis patológica, que no lleva automáticamente a una solución. Revolucionario significa una cosa muy simple, pero también que el caos tan radical y tenaz de nuestro tiempo, no se remedia sin una contramarcha, una profunda revisión de los valores, una reorganización de las estructuras y una renovación de las clases dirigentes".

4. Representantes del pensamiento personalista

¿Quiénes eran estos jóvenes que pensaban tales cosas? ¿Quiénes formaban el grupo de "Esprit"? Entre los primeros colaboradores de la revista se encuentran G. Izard, A. Délèage, G. Duveau, N. Berdjaev, M. Lefrancq, A. Philip, J. Maritain, F. Biot, P. Verité, P-A. Touchard. Pero no fueron los únicos en adherir al movimiento personalista, que por lo demás se manifestó en diversas corrientes, como lo indica el mismo Mounier: "Podría hablarse de una tendencia existencialista del personalismo (Berdjaev, Landsberg, Ricoeur, Nédoncelle), una tendencia marxista paralela a la primera, con frecuencia, y una tendencia más clásica, que se inserta fácilmente en la corriente tradicional de la introspección de la filosofía francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier, Jean Lacroix)".

Para Lacroix, el personalismo "es la intención misma que anima al hombre a construir la propia personalidad y la de los otros con miras a la construcción de la humanidad". Pero son insuficientes para este fin tanto el marxismo que anula al individuo en las estructuras económicas de la historia, como el existencialismo que se transforma en el solipsismo, en teoría, y en el individualismo, en la práctica. Es este el motivo por el cual Lacroix no duda en distanciarse también de Kierkegaard: "El tema de la soledad es el más peligroso de todos [...]. El "nosotros" no surge de un acuerdo entre los varios "tú", sino lo acompaña la actividad".

El personalismo encuentra su origen en los comienzos de los años treinta, en Francia, alrededor de Emmanuel Mounier y del grupo de "Esprit"; se sitúa en el seno de la tradición *introspectiva*, típica de la filosofía francesa a partir de Descartes; se gloría de precursores como Sócrates (el "conócete a ti mismo"

–escribe Mounier– es la primera gran revolución personalista que se conozca"), Leibniz y Kant (a los que el personalismo –siempre según Mounier– debe mucho), Pascal ("el más grande maestro" del personalismo), Maine de Biran ("el precursor moderno del personalismo francés"); encuentra sustanciales puntos de acuerdo con no pocas ideas de Max Scheler y Martin Buber.

Fuera de Francia, el personalismo fue apoyado en Inglaterra por el *Personalist Group* de J. B. Coates; en los Estados Unidos, la filosofía personalista tiene como representantes a G. H. Howison, B. P. Bowne, E. S. Brightman y W. E. Hocking; y fueron los discípulos de Bowne y los de Howison quienes fundaron la revista "The Personalist".

En Holanda, el personalismo nació en 1941 en un campo de prisioneros, se desarrolló en el plano político e intentó poner en marcha una especie de nuevo socialismo a través del "Movimiento popular holandés", que subió al poder después de la Liberación, antes de unirse al partido socialista.

En Suiza las ideas personalistas encontraron su centro en los "Cahiers Suisse Esprit".

En Italia, Armando Carlini y Luigi Stefanini fueron los dos pensadores más representativos del personalismo.

II. *Emmanuel Mounier y "la revolución personalista y comunitaria"*

√ Después de estar capacitado, Emmanuel Mounier (1905-1950) eligió enseñar en la escuela privada. Su encuentro con J. Maritain y sus contactos con Gabriel Marcel y Nicolai Berdjaev, se remontan a los comienzos de los años treinta. En 1932 inició la publicación de la revista "Esprit". Durante la guerra pagó con la prisión su aversión al nazismo. Estos son los títulos de algunas de sus obras: *Tratado del carácter* (1946), *¿Qué es el personalismo* (1947). *El personalismo* (1949); *Rehacer el Renacimiento* fue el título del artículo de fondo del primer número de la revista "Esprit" de 1932: así como el Renacimiento fue la solución de la crisis del Medioevo, así "la revolución personalista y comunitaria" resolverá la crisis del siglo XX.

El *proyecto de una "revolución personalista y comunitaria"* → § 1

√ Para Mounier, la persona está encarnada en un cuerpo e inmersa en la historia, por naturaleza es comunitaria. Y, sin embargo, ella no es objetivable, no puede ser aprisionada por ninguna definición, ninguna descripción puede revelarla en su integridad: "Mi *persona* –escribe Mounier– *no coincide con mi personalidad*. Ella está más

La persona no es objetivable → § 2

allá del tiempo, es una *unidad* dada, no construida, más amplia que las visiones que tengo de ella, más íntima que las reconstrucciones intentadas por mí. Ella es una *presencia* de mí". La búsqueda de la propia vocación, el compromiso en una obra como signo de la propia encarnación, y la renuncia a sí mismo por los otros: son tres ejercicios esenciales de la persona.

√ Contrario al moralismo ("cambien al hombre y las sociedades se curarán"), Mounier ve en el individualismo el peor enemigo del personalismo: el capitalismo es la metafísica de la primacía del lucro, es "una subversión total del orden económico". Pero Mounier tampoco cede a las sirenas del marxismo, porque:

Los enemigos de la persona: moralismo, individualismo, capitalismo y marxismo → § 3

a) El marxismo es otro tipo de capitalismo, capitalismo de Estado.

b) El marxismo exalta al hombre colectivo y anula a la persona.

c) El marxismo ha llevado a regímenes totalitarios.

√ Mounier tiende hacia una sociedad nueva: una sociedad personalista en la cual la persona "sea responsable de sí misma, asuma su destino, el sufrimiento y la alegría, el deber hacia los otros". Se trataría de una sociedad en la que el Estado fuera para el hombre y no el hombre para el Estado"; un Estado en el cual –en defensa de la persona frente a los abusos del poder– existen poderes diversos o contrapuestos. La persona encuentra en la tensión escatológica del cristianismo, una defensa contra la peligrosa mitización y absolutización de una colectividad, de un partido, de un jefe.

Por una sociedad personalista → § 4-5

1. Vida y obra

Nació en Grenoble en 1905; luego de haber estudiado filosofía con Jacques Chevalier en Grenoble, Mounier continuó sus estudios en la Sorbona de París y en 1928, en el examen para la capacitación, obtuvo el segundo puesto, luego de Raymond Aron. Enseñó filosofía, eligiendo la escuela privada, primero en el Colegio de Santa María en Neuilly y luego en el Liceo Saint-Omer. Su encuentro con Jacques Maritain tuvo lugar en los comienzos de los años treinta. Frecuentó la casa de Maritain y participó en las reuniones que allí se hacían.

Fue en estas ocasiones en las que entró en contacto con Gabriel Marcel y Nicolai Berdjaev. En este período, Mounier fue muy activo como publicista sobre todo en el campo del compromiso cristiano en la escuela y colaboró en la revista

"Aux Dévidées", dirigida por mademoiselle Silvie, quien había creado una institución para las profesoras cristianas en las escuelas laicas.

En 1932, luego de varios encuentros de preparación, Mounier publicó la revista "Esprit". Había ya elegido un "camino sin regreso" al sacrificar la carrera académica para incidir en la sociedad no como profesor sino como publicista comprometido.

En 1935 reunió las primeras colaboraciones aparecidas en Esprit en el volumen *Revolución personalista y comunitaria*. Del mismo año es el ensayo *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*, escrito que describe el programa social del movimiento personalista.



Emmanuel Mounier (1905-1950) fue el teórico de la revolución personalista y comunitaria, contraria al capitalismo y al marxismo.

También en 1935, Mounier se casó con Henriette Leclercq y vivió en Bruselas en donde enseñó en el Liceo francés. Llamado de nuevo a las armas en 1939, fue hecho prisionero por los alemanes. Liberado, retomó, entre 1940 y 1941, con muchas dificultades, la publicación de "Esprit". Luego de un breve período de vacilación, se opuso al gobierno de Pétain y fue detenido. Recobrada la libertad, en agosto de 1941, "Esprit" fue abolido y en enero de 1942, Mounier fue arrestado de nuevo, acusado de ser uno de los principales inspiradores del movimiento clandestino "Combat". Liberado el 26 de febrero, encarcelado de nuevo el 21 de abril, Mounier hizo una huelga de hambre. Luego del proceso y la absolución, vivió bajo un falso nombre hasta el final de la guerra, cuando regresó a París y retomó la publicación de "Esprit".

Los años siguientes a la guerra, son para Mounier de intensa actividad. Publicó el *Tratado del carácter*, *Libertad bajo condición*, *Introducción a los existencialismos*, todos en 1946; en 1947, *¿Qué es el personalismo*; *en* 1949, *El personalismo*, mientras que en 1948 aparecieron *El despertar del África negra* y *El miedo del siglo XX*.

Murió de infarto cardíaco el 22 de marzo de 1950.

2. Dimensiones de la "persona"

El artículo de fondo del primer número de "Esprit" de 1932 se titulaba *Rehacer el Renacimiento*. Si el Renacimiento surgió de la crisis del Medioevo y la solucionó, la "revolución personalista y comunitaria" resolverá, en opinión de Mounier, la crisis del siglo XX: "El personalismo –escribe– es un esfuerzo integral por comprender y superar la crisis del hombre del siglo XX en su integridad". Esto será posible con la condición de que se coloque en el centro de la discusión teórica y de la acción práctica a la *persona*. Pero, ¿de qué manera se podrá alguna vez clarificar la idea de persona? Pues bien, ante todo "*mi persona* –afirma Mounier en *Revolución personalista y comunitaria*– *no es la conciencia que yo tengo de ella*. Cada vez que realizo un acto de constatación de mi conciencia, ¿qué constato? En la mayoría de los casos, si no me mantengo firme, constato sólo fragmentos efímeros de individualidad fugaces como el aire del día". En mí, "todo sucede como si mi persona fuera un centro invisible al que todo se remite; bien o mal, ella se manifiesta por algunos signos como huésped secreto de los mínimos gestos de mi vida, pero no puede caer directamente bajo la mirada de mi conciencia". Por eso "*mi persona no coincide*

ESPRIT

Directeur : Emmanuel Mounier.
137, faubourg Saint-Denis, Paris-X°

13° Année - N° 105 | 1er Décembre 1944.

ESPRIT. NOUVELLE SERIE

FAUT-IL rappeler ces dernières étapes de la vie d' « Esprit » : 1938, lutte contre l'esprit de Munich, lancement du « Voltigeur » avec P.-A. Touchard, le soir même de Munich; 1939-40 : lutte brève, trop brève, pour donner un sens au drame commun; 1940-41 : répit en zone non occupée, nous hésitons longuement entre le sabordage total et le combat dans la clandestinité ouverte, encore possible, nous choisissons le combat, dont l'issue est fatale; août 1941 : interdiction par Vichy, passage au silence.

Nous pourrions ajouter à ce bref rappel de dates le tableau de notre histoire clandestine : il n'est pas un de nos collaborateurs principaux qui n'y ait assumé des responsabilités importantes, il en est peu qui n'aient vécu une partie des années noires en prison, dans un camp d'internement ou dans quelque maquis. A quoi bon? Nous serions obligés de nous taire sur ceux qui restent exposés. Et aucun de ceux qui l'ont réellement été n'a le goût, ici, d'en faire parade en place publique.

Qu'il nous suffise de parler d'avenir.

MOUNIER

Rivoluzione personalista e comunitaria



EDIZIONI DI COMUNITÀ

Primera página de la nueva serie de la revista "Esprit" del 1 de diciembre de 1944 y frontispicio de la traducción de *Revolución personalista y comunitaria*, dirigida por L. Fuà para Edizioni di Comunità, en 1949.

en *mi personalidad*. Ella está más allá del tiempo, es una *unidad* dada, no construida, más amplia que las visiones que tengo de ella, más íntima que las reconstrucciones intentadas por mí. Ella es una *presencia* de mí".

Mounier especifica así qué *no es* la persona. Y realiza tal operación porque la *persona* no es objetivable. Lo que puede decirse de la persona es que ella "es el volumen total del hombre [...] es en cada hombre una tensión entre sus tres dimensiones espirituales: la que sale de abajo y se encarna en el cuerpo: la que se dirige directamente hacia lo alto y la eleva a lo universal; la que está dirigida a lo ancho y la lleva hacia una comunión. *Vocación, encarnación y comunión son las tres dimensiones de la persona*". El hombre debe meditar en la propia vocación, sobre su lugar, sobre sus deberes en la comunión universal. Por otra parte, la persona está siempre encarnada en un cuerpo y situada en concretas situaciones históricas y por consiguiente "el problema no está en evadirse de la vida sensible y particular, que se desenvuelve entre las cosas, dentro de una sociedad limitada, mediante los acontecimientos, sino en transfigurarla". Además, la persona no se alcanza a sí misma sino entregándose a la comunidad superior, que llama e integra a las personas individuales. De ahí resulta, dice Mounier, que los tres ejercicios esenciales para llegar a la formación de la persona, son: "La meditación para la búsqueda de mi vocación; el compromiso, la adhesión a una obra que es reconocimiento de la propia encarnación; la renuncia a sí mismo, que es la iniciación a la donación de sí y de la vida a los demás". Si la persona falta a uno de estos tres ejercicios esenciales, ella, para Mounier, está condenada al fracaso". [Textos 1]

3. El personalismo contra el moralismo, el individualismo, el capitalismo y el marxismo

La persona no es objetivable; ella está encarnada en un cuerpo y en la historia; la persona es, por naturaleza, comunitaria. Sin embargo –observa Mounier– la solución biológica y económica de un problema humano será siempre frágil e incompleta, si no se tiene en cuenta las dimensiones más profundas del hombre.

Contrario al moralismo ("Cambien al hombre y las sociedades se curarán"), contrario –como se verá– al marxismo ("cambien la economía y el hombre se salvará"), Mounier considera al *individualismo como el peor enemigo del personalismo*. Esto porque en el personalismo la persona es una presencia vuelta hacia el mundo y

a las otras personas. "Las otras personas no la limitan, al contrario, le permiten ser y desarrollarse: ella (la persona) no existe sino en cuanto orientada hacia los otros, no se conoce sino por los otros, se encuentra sólo en los otros". Todo esto es como para decirnos que yo existo sólo en cuanto existo para los demás y que en el fondo, "ser significa amar".

En el capitalismo, Mounier advierte "una subversión total del orden económico". El capitalismo es la metafísica de la primacía del lucro; que "vive de una doble manera de parasitismo: el uno contra la naturaleza, basado en el dinero, el otro contra el hombre, basado en el trabajo". El capitalismo consagra la primacía del dinero sobre la persona, del "tener" sobre el "ser". En el capitalismo, el dinero, afirma Mounier, se transforma en una tiranía. Enemigo del trabajo digno de la persona, el capitalismo es igualmente enemigo de la propiedad privada, porque priva al asalariado de su legítima ganancia y defrauda *regularmente* al ahorrador por las "especulaciones catastróficas".

Sin embargo, Mounier no cayó en brazos del marxismo. Sin dejar de reconocer la perspicacia del marxismo en muchos análisis, dedicación a la causa de los más débiles, su ansia de justicia, Mounier lo rechaza, por varias razones:

1) Porque el marxismo es hijo rebelde del capitalismo, pero es siempre su hijo en cuanto que el marxismo reafirma la primacía de la materia.

2) Porque el marxismo sustituye al capitalismo por otro capitalismo: el capitalismo de Estado.

3) Porque el marxismo profesa "un optimismo del hombre colectivo que implica un pesimismo radical respecto de la persona", lo cual un personalista no puede aceptar.

4) Porque el marxismo condujo, en el plano de la historia, a regímenes totalitarios.

5) Porque no se puede imaginar que a un imperialismo capitalista lo suceda un imperialismo socialista.

Además, Mounier fue siempre claro en el hecho de que "un cristiano no puede dar una completa adhesión doctrinal a una filosofía que niegue o desconozca la trascendencia, que envilezca la interioridad y tienda a establecer una unión entre una crítica fundamental de la religión y una justa crítica de la evasión idealista".

4. Hacia una nueva sociedad

Después de todo lo dicho, es fácil comprender por qué Mounier no consideraba el personalismo, "una filosofía de domingo por la tarde" –según la expresión de Nédoncelle–. Luego de las críticas al espiritualismo, al moralismo, al individualismo, al capitalismo y al marxismo, ¿qué tipo de sociedad es la que anuncia y propugna Mounier?

Pues bien, la sociedad prefigurada por Mounier es precisamente la *personalista y comunitaria*. De ésta se encuentran muy lejos las agregaciones de individuos que pertenecen o a la *masa* (con su tiranía del anonimato) o a la sociedad fascista (con su jefe carismático y su *fiebre mística*) o a la sociedad cerrada de tipo biológico, o también de la sociedad fundamentada sobre el derecho (la sociedad del iusnaturalismo ilustrado), en el que se ve que el contrato que lo sustenta no es una relación interpersonal, sino más bien un *compromiso de egoísmos*). Mounier pone en el vértice de la sociabilidad a la sociedad personalista, fundada sobre el amor que se realiza en la *comunión*, cuando la persona "toma sobre sí, asume el destino, el sufrimiento y el gozo, el deber hacia los otros".

Este tipo de sociedad es una idea-límite de naturaleza teológica (piénsese en la idea cristiana del "cuerpo místico") que nunca podrá realizarse en términos políticos, pero que funciona como ideal regulativo y criterio de juicio para los cambios políticos reales y los posibles.

Mounier pensaba en un socialismo, creación de los mismos obreros y en una sociedad en la que "el Estado es para el hombre y no el hombre para el Estado". Por lo tanto, "la persona debe estar protegida contra los abusos del poder" y todo poder, no controlado, tiende al abuso.

La defensa personalista de la persona se expresa mediante la idea de un "Estado pluralista", "dotado de poderes divididos y contrapuestos, con el fin de protegerse mutuamente de los abusos; pero la forma corre el peligro de parecer contradictoria; sería mejor hablar de un Estado articulado al servicio de una sociedad pluralista". Este sería el Estado más cercano al servicio de la persona.

5. El cristianismo debe romper con todos los desórdenes establecidos

Según Mounier, el *optimismo trágico* es la actitud propia del personalista respecto de la historia. El optimismo es dado por la convicción de que, de todos modos,

la verdad está destinada a tener éxito. El carácter trágico de este optimismo depende, pues, de una aceptación realista de la crisis en la que se está llamado a actuar. El optimismo trágico de Mounier es expresión de la lucidez de la inteligencia ante la realidad social y simultáneamente de la esperanza en que la actuación del personalista incida sobre la crisis que aqueja al mundo.

De este modo, el personalismo rechaza y se opone con la que Mounier llama "pequeño miedo" del siglo XX. En torno al año mil, el miedo de los medievales por el inminente fin del mundo fue un estímulo para la construcción de una sociedad mejor. También en el siglo XX tiene su temor, el gran temor de que toda la humanidad pueda desaparecer. Este temor, sin embargo, no genera, según Mounier, una actividad laboriosa, sino que más bien parece bloquear cualquier iniciativa, arrojando las conciencias en el aturdimiento de las evasiones y en las trampas del egoísmo. Por eso, el temor del siglo XX, a pesar de su trágica dimensión, es un "pequeño temor" mezquino que impide el amor y agiganta el odio.

La fe cristiana es la que puede transformar el "pequeño miedo" del siglo XX en un *"gran temor"*, rico en iniciativas llenas de fuerza liberadora. Pero, para que la fe pueda reconquistar tal fuerza, el cristianismo contemporáneo ha de romper los compromisos que constituyen sus adherencias históricas: "La vieja tentación teocrática de la intervención del Estado sobre las conciencias, el conservadurismo sentimental que une la suerte de la fe a la de regímenes ya superados; la dura lógica del dinero que guía a lo que, por el contrario, debería servir".

El cristianismo no se identifica ni se reduce a ningún orden establecido: la tensión escatológica del cristianismo no permite considerar perfecta o absoluta ninguna situación de hecho. Lo importante es, por lo tanto, que el cristianismo no llegue a ser el sello de las esclerosis de las situaciones de hecho (regímenes, partidos, etc.) y más esencial aún es que el mundo no pierda los valores cristianos ya que –y ésta es, según Mounier, una lección que nos deja el siglo XIX– "dondequiera que estos valores desaparecen con su rostro cristiano, las formas religiosas reaparecen bajo otro aspecto: divinización del cuerpo, de la colectividad, de la especie en el esfuerzo ascensional, de un jefe, de un partido, etc.". Los rasgos característicos de la religión se encuentran en estas cosas de forma degradada y dañina para el hombre. Pero, precisamente por esto, demuestra el carácter irrenunciable de la dimensión religiosa.

III. *Simone Weil: entre acción revolucionaria y experiencia mística*

Una vida testimonial de los grandes valores → § 1-2

√ Simone Weil nació el 13 de febrero de 1909, hija de padre alsaciano de origen judío y de madre de origen ruso. De joven fue firmemente antirreligiosa, trabajó como operaria en la Renault; fue arrestada durante la guerra, bajo la acusación de gaulismo; en 1942 fue a Estados Unidos y permaneció cerca de los pobres, los de Harlem; de nuevo en Europa, participó en la resistencia francesa. Murió en el sanatorio de Ashford, el 24 de agosto de 1943.

La sociedad es una máquina para oprimir el corazón y el espíritu → § 3

√ Weil considera que la sociedad ha llegado a ser "una máquina para oprimir el corazón y el espíritu y para fabricar la inconsciencia, la estupidez, la corrupción, la deshonestidad y, sobre todo, el vértigo del caos". En la historia humana, han existido dos formas principales de opresión: la esclavitud ejercida en nombre de la fuerza; y el sometimiento en nombre de la riqueza transformada en capital. Weil pensaba que a los hombres estaba por sobrevenirles, otra forma nueva de opresión: "La opresión ejercida en nombre de la función", fruto maduro de la división del trabajo típico del capitalismo.

La revolución es un ideal, un juicio de valor, una voluntad → § 4

√ Ahora bien, frente a este "estado lastimoso", Simone Weil apela a una *obligación eterna*: la que se refiere al ser humano en cuanto tal. El hombre no puede ser un *objeto*. El individuo es el *valor supremo*. Un valor pisoteado por los movimientos que hacen referencia a Marx. Y que, en cambio, es incrementado por la revolución que equivale a "invocar con los propios deseos y ayudar con las propias acciones, a todo lo que pueda, directa o indirectamente, aligerar o levantar el peso que aplasta la masa de los hombres, las cadenas que envilecen el trabajo, a rechazar la mentira con las que se desea enmascarar o excusar la humillación sistemática de la mayoría de ellos". La revolución es, pues, un *ideal*, un *juicio de valor*, una *voluntad*.

La cruz es "nuestra patria" → § 5-7

√ La liberación de la opresión social es sacrosanta porque el hombre es el valor supremo. Sin embargo, esta liberación no es la redención de su infelicidad ontológica. Infeliz es el que experimenta la ausencia de Dios; el que está alejado de Dios. Y la cruz fue la que precisamente acercó a Weil al Dios cristiano. "La cruz es nuestra patria", escribió Weil. "Las religiones que nos presentan una divinidad que ejerce su dominio dondequiera que sea posible, son falsas. Aunque sean monoteístas, son idólatras". Y finalmente: "En cualquier época, en cualquier país, dondequiera que haya un sufrimiento, la cruz de Cristo es su verdad".

1. Vida y obra

Simone Weil nació en París, el 3 de febrero de 1909, hija de un médico alsaciano judío y agnóstico y de una madre de origen ruso. Creció pues en un ambiente familiar de "completo agnosticismo"; en el Liceo fue alumna de Ernest René Le Senne. Estudió en la École Normale Supérieure, en donde obtuvo el grado de *agrégée* en filosofía en 1931. "Durante los años de estudio, –recuerda el padre J. M. Perrin, con quien ella tuvo muchos coloquios– se mostró muy antirreligiosa; su rigor era tal que llegó a golpearse con una compañera que se había convertido al catolicismo. En esa época entró en contacto con el movimiento sindicalista y con las ideas de la revolución proletaria".

Atenta a los sufrimientos de los más pobres, compartía con ellos el sueldo de maestra. En 1934 decidió vivir la condición de obrera y entró a trabajar en la Renault, con la intención de "compartir la situación de los últimos". En 1936 participó en la guerra civil española de parte de los republicanos, a quienes les pareció una "compañera incómoda". Por haberse quemado con aceite hirviendo tuvo que dejar el frente. Entretanto, en 1939, estalló la Segunda Guerra Mundial. Simone dejó París y se trasladó a Marsella, en donde la alcanzaron las medidas administrativas aprobadas contra los judíos. En el Valle del Ródano conoció la dureza del trabajo agrícola. Escribió también para los "Cahiers du Sud". Fue arrestada bajo la acusación de gaulismo, fue interrogada largamente y recibió la amenaza de ser llevada a la cárcel –"usted, profesora"– junto con las prostitutas. Simone respondió al juez: "Siempre he deseado conocer ese ambiente y el único modo para mí de entrar en él sería justamente la prisión". Ante tales palabras –escribe el padre Perrin– el juez hizo señas al secretario de dejarla en libertad como a una loca no peligrosa.

El 16 de marzo de 1942, junto con sus padres, Simone Weil se embarcó para los Estados Unidos. También en Nueva York se encuentra en medio de los más pobres de Harlem. Sufrió por haber abandonado Francia. Quiso ir a Londres para participar activamente en la resistencia francesa. Llegó a Londres hacia noviembre de 1942. Pidió que la involucraran en alguna misión peligrosa, pues quería sacrificarse útilmente. En abril de 1943 debe internarse en un hospital; de ahí fue trasladada a la clínica de Ashford, en donde murió el 24 de agosto de ese mismo año. Las obras de Simone Weil aparecieron póstumamente a cargo del padre J. M. Perrin y de G. Thibon, con la ayuda de A. Camus.

2. Gabriel Marcel y Charles de Gaulle dan su juicio sobre Simone Weil

Nazareno Fabretti, en su libro *Simone Weil: hermana de los esclavos*, escribió: "Filósofa, sindicalista, obrera, guerrillera, campesina, exiliada, miembro de la resistencia [Simone Weil] logró dar a su propia feminidad, físicamente lo menos, lo mínimo, un cuerpo, que pronto, después de veinte años, dejo enflaquecer y marchitarse a causa de las fatigas, los retos, los desafíos, que le impuso: hasta el último desafío, cuando murió de inedia en la clínica londinense por solidaridad real e ideal con los judíos que morían incinerados en el lager nazista". El libro de Fabretti comienza con dos juicios sobre Weil, uno del filósofo católico Gabriel Marcel y el otro de Charles de Gaulle.

Marcel definió a Simone Weil como "testimonio absoluto". Charles de Gaulle, entonces jefe de la Resistencia en Inglaterra contra los alemanes, ante el borrador de un proyecto ideado por Weil para las enfermeras de primera línea, la liquida sin apelación, diciendo: "¡Ésta es una loca!".

3. Esclavitud en nombre de la fuerza y esclavitud en nombre de la riqueza

Simone Weil escribió en *Oposición y libertad*: "Nunca el individuo ha estado tan completamente abandonado a una colectividad ciega, nunca los hombres han sido tan incapaces, no sólo de someter sus acciones a sus propios pensamientos, sino de pensar". El individuo humano parece haber perdido su humanidad. La causa de este "doloroso estado" es, en opinión de Weil, muy evidente: "Vivimos en un mundo en donde nada es a la medida del hombre, en el que se da una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que forman actualmente los elementos de la vida humana; en el que, en una palabra, todo es desequilibrio". *Impotencia* y *angustia* experimentan los hombres al interior de una sociedad que ha llegado a ser "una máquina para oprimir el corazón y el espíritu y, para fabricar inconciencia, estupidez, corrupción, deshonestidad y sobre todo el vértigo del caos".

Weil considera la historia humana como "historia de sometimiento de los hombres". Las formas principales de la opresión son dos: "Una, la esclavitud o servidumbre, ejercida en nombre de la fuerza armada, otra, en nombre de la riqueza, convertida en capital". Y entonces Weil se pregunta si no está por sobrevenirle a

los hombres una tercera forma de opresión, totalmente nueva: "La opresión ejercida en nombre de la función", que es el fruto maduro de la división del trabajo y de las especializaciones típicas del capitalismo.

Ante una situación de este género, Simone Weil apela a un *deber eterno*: es el deber hacia el ser humano en cuanto tal. "Hay un deber para con cada ser humano, por el solo hecho de que es un ser humano, sin que intervenga alguna otra consideración; incluso, cuando no se le reconoce ninguno". Este deber se traduce precisamente en "devolver al hombre, es decir al individuo, el dominio que él debe ejercer sobre la naturaleza, los instrumentos de trabajo y sobre la misma sociedad". Es necesario, además, centrar la atención sobre la "degradante división del trabajo" en trabajo intelectual y trabajo manual. Y más que abolir la propiedad privada, ésta se convierte en un instrumento del trabajo libre y asociado. El hombre, en pocas palabras, no puede ser objeto: él es sujeto. Weil afirma: "No olvidemos que queremos hacer del individuo, y no de la colectividad, el valor supremo". En esto consiste la verdadera revolución: en lograr que el hombre sea fin y no medio de la producción y en que la producción sea el medio y no el fin. "El trabajo humano –escribe Weil en *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*– ha de ser el valor supremo, no ciertamente por su relación con lo que produce sino por su relación con el hombre que lo ejecuta".

4. Qué es ser revolucionarios

Pues bien, para la obtención de estos altos fines no es suficiente Marx con su idea de una "materia social" concebida como "una máquina apta para fabricar el Bien", esto añade Weil en *Opresión y libertad*. Y afirma además que "la materia social" dejada a sí misma produce otras esclavitudes, se transforma en una falsa divinidad opresora, apartando, entre otras cosas, la mirada del verdadero Bien. El poder es fuerza y se ejerce con la fuerza: el proletariado, si llegara al poder, ¿no lo ejercitaría no con la fuerza, no sería también él, opresor? Los movimientos sociales inspirados por Marx, todos "han fracasado" dice Weil; y esto es porque olvidaron "la única idea preciosa" que se encuentra en la obra de Marx, es decir, el *método materialista*, el instrumento de análisis de los hechos sociales mediante el recurso a las causas económicas.

Si no podemos esperar un mejoramiento de la situación social por parte de los movimientos sociales que se refieren a Marx, tampoco podemos alinearnos

con aquellos revolucionarios que aguardan, en un futuro próximo, "una catástrofe feliz, una subversión que realice aquí y allá parte de las promesas del Evangelio, proporcionándonos una sociedad en la cual los últimos serán los primeros". Una posición de este género, es fatalismo, desinterés respecto de quien sufre en el momento. Se comprenden entonces las razones por las cuales Simone Weil considera que "ser revolucionario significa invocar con los propios deseos y ayudar con las propias acciones a todo aquello que pueda, directa o indirectamente, aligerar o levantar el peso que aplasta la masa de los hombres, las cadenas que envilecen el trabajo, rechazar las mentiras por medio de las cuales se quiere enmascarar o excusar la humillación sistemática de la gran mayoría de ellos". Entendida en este sentido, la revolución es un *ideal*, un *juicio de valor*, una *voluntad*; y no ya "una interpretación de la historia o del mecanismo social", aunque ella suponga un serio y profundo estudio de la situación social. Es claro además que el espíritu revolucionario, considerado desde esta perspectiva, "es tan antiguo como la opresión misma y durará tanto como ésta, incluso mucho más [...]".

5. Estamos puestos a los pies de la cruz

La liberación de la opresión social equivale a una revolución capaz de hacer del individuo el *valor supremo*. Esta liberación, sin embargo, no es la salvación del hombre, no es la redención de su constitutiva *infelicidad*. Infeliz es quien experimenta la ausencia de Dios, el que se siente una cosa, una cosa indigna en el remolino inmenso de la gran máquina del universo. El infeliz camina por la cresta del abismo: está listo para la perdición, pero puede tomar el camino de la salvación. La infelicidad es un ingenioso dispositivo de la técnica divina pensada para "hacer entrar en el alma de una criatura finita la inmensidad de la fuerza ciega, brutal y fría. La distancia infinita que separa a Dios de la criatura se concentra totalmente en un punto para golpear el alma en su centro". Infeliz es el que experimenta la ausencia de Dios, el que no ve luz alguna en su vida, no encuentra ningún sentido al sufrimiento, ninguna finalidad en el trasiego de la humanidad. Weil escribe en *El amor de Dios*, que el alma golpeada en el centro de la infelicidad "se debate como una mariposa que es ensartada con un alfiler en un álbum". El infeliz está lejos de Dios. Dios mismo en el acto de la creación se distanció de lo creado para que éste pudiera existir, ser: "La creación es, por parte de Dios, un acto no de expansión de sí sino más bien de limitación, de renuncia, Dios, con todas sus criaturas, es menos que Dios solo [...]. Dios permitió que existieran otras cosas,

distintas de él [...]. Con el acto creador se ha negado a sí mismo, como Cristo nos ordenó que nos negáramos a nosotros mismos". Siendo esto así, Weil afirma que para vencer la infelicidad, el hombre debe eliminar la distancia con relación a Dios, es decir, debe recorrer el camino inverso al de la creación: debe hacer un acto de *des-creación*, debe anular su ser algo, destruir el propio yo. La aniquilación del yo se tiene en el sufrimiento, en la humillación, en la dominación sufrida, en el embrutecimiento de los campos de concentración. Un yo que se aniquila es un yo co-crucificado. Pero en la cruz, en esa aparente ausencia de Dios, Dios está presente de modo secreto. "La cruz –afirma Weil– es nuestra patria". Es exactamente el grito de Cristo que muere en la cruz –"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"– el que hizo que Weil se convenciera de la divinidad del cristianismo: "Las religiones que presentan una divinidad que ejerce su dominio en todas partes en donde sea posible, son falsas. Aunque sean monoteístas, son idólatras". Es verdad que Simone Weil fue atraída, además del misterio de la cruz ("perfecto sufrimiento") por el misterio de la Trinidad ("gozo perfecto"); pero se apresura a afirmar que en este mundo "estamos puestos a los pies de la cruz". Y también: "En cualquier época, en cualquier país, en donde quiera que hay sufrimiento, la cruz de Cristo es la verdad".

6. Cristo es lo contrario de la fuerza: es un Dios que muere en la cruz

La diferencia entre el mundo (en donde existe el mal) y Dios (que es el bien) está, en opinión de Weil, en que el Omnipotente es débil; y esta debilidad es la que ejerce sobre ella una fuerza arrebatadora de atracción. En *Carta a un religioso* se lee: "Si el Evangelio omitiera toda alusión a la resurrección, la fe me sería más fácil. La cruz sola me basta. Para mí, la prueba, la cosa verdaderamente maravillosa, es la perfecta belleza de los relatos de la pasión, unidos a alguna página fulgurante de Isaías: "Injuriado, maltratado, no abrió la boca"; y de san Pablo: "[...] Se hizo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Se hizo maldición". Esto es lo que me ha obligado a creer". Y si Cristo ha abdicado de sí mismo, también nosotros debemos renunciar a la existencia que se nos ha dado. La realidad es que Dios, para Weil, es pensado como un mendigo: "Perpetuamente Él mendiga cerca de nosotros esta existencia que Él nos ha dado. Él nos la da, para mendigárnosla". Y la retoma, por ejemplo, cuando Él ama en nosotros a los desventurados: "En el verdadero amor no somos nosotros quienes amamos a los desventurados en Dios, es Dios quien ama en nosotros a quienes nos quieren

bien. La compasión y la gratitud provienen de Dios y cuando ellas son dadas mediante una mirada, Dios está presente en el punto en el que las miradas se encuentran. El desventurado y el otro se aman partiendo de Dios, pero no por amor a Dios; se aman por amor el uno al otro. Y como este amor es algo imposible, sólo Dios puede suscitarlo".

La fuerza es el instrumento del poder y de la violencia. Trosky (al que Weil hospedó en su casa), no podía entender a Weil. Cristo no es la *fuerza*; Cristo es lo contrario de la fuerza; Cristo es un Dios que muere en la cruz. Y su debilidad es, para Weil, el signo más indiscutible de su divinidad. [Textos 2]

7. La presencia de Cristo

Simone Weil rechazó el bautismo hasta su muerte. El padre Perrin dice que Weil se hizo, de todos modos, bautizar, justamente por una amiga, Simone Deitz, con agua del grifo, en el hospital. Y Nazareno Fabbretti anota: "Su breve, intenso, apasionado camino de vida y de pensamiento hacia lo absoluto, hacia Cristo, no tuvo por azar la unción de una pobreza radical de signos externos: el cuarto de una clínica, el agua de un grifo, una bautista laica".

La vida de Simone Weil se consumó en el amor del prójimo, en la espera de un gesto de parte de Dios. En la *Espera de Dios* Weil escribe: "No depende del alma creer en la realidad de Dios, si Dios mismo no le revela esta realidad". Pues bien, en 1935, en una aldea portuguesa de pescadores, Weil asistió a una procesión durante la fiesta del santo patrono. "Allá –cuenta Weil– me fue impreso para siempre el sello de la esclavitud, aquel que los romanos imprimían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces me he considerado una esclava [...]. Las mujeres de los pescadores, en la procesión, daban la vuelta alrededor de las barcas, llevando los cirios e interpretaban cantos sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada puede dar una idea. Nunca había oído un canto más doloroso que el de los bateleros del Volga. Allá, de improviso, tuve la certeza de que el cristianismo es la religión de los esclavos, por excelencia, que los esclavos no pueden dejar de adherirse a ella y yo con ellos".

En 1937, Weil vivió "dos días maravillosos" en Asís. En la capilla de la Porciúncula, allí donde "san Francisco oró con tanta frecuencia", en la propia Porciúncula –dice Weil– "algo mucho más fuerte que yo misma me obligó, por primera vez en mi vida, a arrodillarme"

En 1938, Weil, en Solesmes, siguió las ceremonias de la pasión. Allí tuvo por primera vez la idea de una virtud sobrenatural de los sacramentos; y la tuvo mientras miraba "el esplendor verdaderamente angelical "del que parecía estar revestido el rostro de un joven inglés, luego de haber comulgado. Este joven fue el "mensajero" que le había hecho conocer la poesía *Amor* del poeta inglés George Herbert (1593-1633). Weil aprendió de memoria esta poesía; la recitó durante la terrible crisis de migraña: "Creía recitarla sólo como una bella poesía, mientras que, sin saberlo, esa recitación tenía la virtud de una oración. Mientras la estaba recitando, Cristo [...] bajó y me tomó [...]. A veces, también, mientras rezo el padrenuestro, o en algunos otros momentos, Cristo está presente en persona, con una presencia infinitamente más real, más conmovedora, más clara, más llena de amor que la primera vez que me tomó". Y también: "En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios, no había previsto nunca esta posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios [...]. Por lo demás ni los sentidos ni la imaginación habían tenido la más mínima parte en esta imprevista conquista de Cristo; sólo he sentido, a través del sufrimiento, la presencia de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado".

MOUNIER

1. PARA UNA TEORÍA DE LA "PERSONA HUMANA"

"Vocación, encarnación, comunión, son las tres dimensiones de la persona".

Mi *persona no es la conciencia que yo tengo de ella*. Cada vez que yo hago un acto de retiro de mi conciencia, ¿qué retiro? La mayoría de las veces, si yo no me mantengo bien firme, retiro sólo fragmentos efímeros de individualidad, delicados como el aire del día.

Si voy más allá, vienen al encuentro personajes que yo represento, nacidos del matrimonio entre mi temperamento y algún capricho intelectual, o alguna astucia, o alguna sorpresa: personajes que yo fui en el pasado y que sobreviven por inercia o por cobardía; personajes que yo creo ser, porque los envidio o los represento, o les permito modelarme según cuanto quiere la moda; personajes que yo quisiera ser y que me garantizan una buena conciencia con la sola presencia de mi aspiración que refleja su imagen. Ya sea uno o el otro me dominan; y ninguno me es extraño, porque cada uno encierra una llama sacada del fuego invisible que arde en mí; pero cada uno me sirve de refugio contra este fuego más secreto que podría iluminar todas sus pequeñas vidas.

Despojemos los personajes, vayamos más a fondo. Encuentro mis deseos, mis voluntades, mis esperanzas, mis llamamientos. ¿Es suficiente esto para hacer mi yo? Los unos, que tienen un hermoso aspecto, surgen desde abajo. Mis esperanzas, mis voluntades, me parecen más bien semejantes a pequeños sistemas obstinados y limitados que se oponen a la vida, al abandono y al amor. Mis acciones en las cuales creo, finalmente, encontrarme, son también simples palabras y las mejores me parecen las más extrañas, como si al último momento otras manos hubieran sustituido a mis manos.

Todo sucede, pues, como si mi Persona fuera un centro invisible al que todo se relaciona; bien o mal esa se manifiesta a través de algunos signos como un huésped secreto de los mínimos gestos de mi vida, pero no puede caer directamente bajo la mirada de mi conciencia. Quien no sabe ver sino las cosas visibles no logrará nunca adueñarse de la persona ni siquiera con las palabras, porque las palabras han sido hechas para un lenguaje impersonal. La persona se anunciará a los otros como el residuo vivo de todos sus análisis y se revelará cuando éstos estén más atentos a su vida interior.

Si nosotros definimos personalidad a este eterno desplazado que en todo momento es en nosotros el vicario de la persona –esto es un acuerdo entre el

individuo, los personajes y las aproximaciones más sutiles de nuestra vocación personal– si, en pocas palabras, definimos personalidad la síntesis en el presente del trabajo de personalización, mi persona no coincide con mi personalidad. Ésta está más allá de la conciencia y más allá del tiempo, es una unidad dada, no construida, más vasta que las visiones que yo tengo de ellas, más íntima que las reconstrucciones intentadas por mí. Ésta es una presencia en mí.

No por nada, podemos describir a la persona con base en el volumen que se manifiesta esta presencia. No basta imaginarla simplemente bajo forma de un punto invisible de convergencia que esté más allá de todas sus manifestaciones. La persona no es un lugar en el espacio, un dominio circunscrito, que puede anexarse a otros dominios del hombre que se le agregan desde afuera. La persona es el volumen total del hombre. Es equilibrio en longitud, amplitud y profundidad, es en todo hombre una tensión entre sus tres dimensiones espirituales: aquella que sale de abajo y se encarna en un cuerpo, la que está dirigida hacia arriba y la eleva hacia un universal, la que va directo hacia lo espacioso y la lleva hacia una comunión. Vocación, encarnación, comunión son las tres dimensiones de la persona.

Mi persona es en mí la presencia y la unidad de una vocación que no tiene límites en el tiempo, la cual me exhorta a ir indefinidamente más allá de mí mismo, y obra, a través de la materia que la refracta, una unificación siempre imperfecta de los elementos que se agitan en mí y que es necesario recomenzar desde el principio. La primera misión de todo hombre es la de descubrir cada vez más este único número que designa su puesto y sus deberes en la comunión universal, y de dedicarse oponiéndose a la dispersión de la materia, a esta obra de acompañamiento, de recogimiento de las propias fuerzas.

Mi persona está encarnada. Por tanto no puede jamás liberarse completamente, en las condiciones en que se encuentra, por la esclavitud de la materia. Pero no basta: no puede rebelarse si no pesando sobre la materia. Querer escapar de esta ley significa condenarse de antemano al fracaso; el que quiere ser sólo ángel se convierte en bestia. El problema no está en la evasión de la vida sensible y particular, que se desarrolla entre las cosas, en el seno de sociedades limitadas, a través de los acontecimientos, sino en el transfigurarla.

Finalmente, mi persona no se alcanza a sí misma sino dándose a la comunidad superior que llama e integra a cada una de las personas.

Los tres ejercicios esenciales para llegar a la formación de la persona son, pues: la meditación, para la búsqueda de mi vocación; el empeño, la adhesión a una obra que es reconocimiento de la propia encarnación; la renuncia a sí mismos, que es iniciación al don de sí y a la vida en otros. Si la persona falta a uno de estos ejercicios esenciales, está condenada al fracaso.

Tomado de: Mounier, E. *Revolución personalista*

TEXTOS MOUNIER

2. DIOS VIENE A NOSOTROS DESPOJADO DE SU PODER Y SU ESPLENDOR

Este es el núcleo del comentario que Simone Weil hizo de la fábula escocesa del "Duque de Noruega": "Dios busca al hombre con pena y fatiga y se acerca a él como un mendigo".

CUENTO ESCOCÉS DEL "DUQUE DE NORUEGA"

(El cuento forma parte igualmente del folclore ruso, del alemán, etc.)

Un príncipe (al que aquí llaman "duke o' Norroway") presenta por el día una forma animal, y sólo de noche tiene forma humana. Una princesa se casa con él. Cansada de esa situación, una noche destruye los restos animales de su marido, y éste desaparece. Entonces ella comienza a buscarle.

Lo busca incesantemente, atravesando bosques y llanuras. En el curso de esa errante búsqueda, conoce a una vieja que le da tres avellanas maravillosas para que las utilice en caso de infortunio. Luego continúa errante mucho tiempo todavía, hasta que al final encuentra un palacio en el que vive su esposo, el príncipe, con su forma humana. Pero éste la ha olvidado, y dentro de unos días va a casarse con otra mujer. Después de su interminable viaje, la princesa está en un estado calamitoso, llena de harapos. Se introduce en el palacio como moza de cocina. Casca una de las avellanas y dentro encuentra un vestido maravilloso. Ofrece ese vestido a la novia a cambio de que la permita pasar una noche entera con el príncipe. La novia duda, pero, al final, seducida por el vestido, acepta; no obstante, consigue que el príncipe beba un narcótico que le mantiene dormido toda la noche. Mientras duerme, la moza de cocina, que es su verdadera esposa, permanece cantando a su lado sin cesar:

Far hat I sought ye, near am I brought to ye;

Deár Duke o' Norroway, will you turn and speak to me?

(Qué lejos te he buscado, hasta llegar cerca de ti;

Querido Duque de Noruega, ¿quieres darte la vuelta y hablarme?)

Ella sigue cantando *till her heart was like to break, and over again like to break*, "durante tanto rato que a punto estuvo de romperse el corazón, y a punto estuvo de nuevo de romperse". Él no se despierta, y al alba ella debe abandonar la habitación. La cosa se repite una segunda y una tercera noche. Esta última,

justo antes del alba, el príncipe se despierta, reconoce a su verdadera esposa y despide a la otra.

A mi juicio, este cuento representa también la búsqueda del hombre por parte de Dios. Contiene igualmente los dos momentos de la captura del hombre por parte de Dios. El primero tiene lugar en la noche de la inconsciencia, mientras la conciencia del hombre sigue siendo enteramente animal y su humanidad permanece escondida en él; no bien Dios pretende sacarla a la luz el hombre huye, desaparece, se aleja de Dios, lo olvida y se dispone a consumar una unión adúltera con la carne. Dios busca al hombre con esfuerzo y con fatiga y llega hasta él como un mendigo. Seduce a la carne por medio de la belleza, y de ese modo obtiene el acceso al alma, pero la encuentra dormida. El alma tiene un plazo limitado para despertarse. Si, aunque sea en el instante mismo en el que dicho plazo expira, se despierta, reconoce a Dios, y lo elige, estará salvada.



Simone Weil (1909-1943) denunció, en su breve y apasionado camino hacia Cristo y mediante un brillante análisis, las profundas injusticias estructurales y el vacío espiritual de la sociedad contemporánea.

El hecho de que el príncipe se despierte tan sólo un minuto antes del tercer y último alba indica que, en el momento decisivo, la diferencia entre el alma que se salva y la que se pierde no es más que algo infinitamente pequeño en comparación con el contenido psicológico total del alma. Eso es lo que significa también en el Evangelio la comparación del reino de los cielos con el grano de mostaza, con la levadura, con la perla, etc.; y lo que significa el grano de granada de Proserpina.

La calamitosa apariencia de la princesa, su entrada en el palacio como criada, indican que Dios viene a nosotros completamente despojado, no sólo de su poder, sino también de su prestigio. Viene a nosotros escondido, y la salvación consiste en encontrarle.

Existe otro tema del folclore que está relacionado sin duda con esta misma verdad, y es el de la princesa que parte acompañada de una esclava para hacer un largo camino y casarse con un príncipe (en otros cuentos es el príncipe con un esclavo el que acude a casarse con la princesa). En el curso de ese viaje, un suceso la obliga a cambiarse la ropa y el papel con los de su esclava, y a prestar juramento de que nunca revelará su verdadera identidad. El príncipe está ya dispuesto para casarse con la esclava, cuando en el último momento reconoce a su verdadera novia.

Es posible asimismo considerar ambos temas como una evocación de la pasión. En el cuento del "Duque de Noruega", el agotador e interminable deambular de la esposa legítima, que llega al palacio del príncipe en un estado miserable, descalza y en harapos, encaja perfectamente con esa evocación. La frase "Qué lejos te he buscado, hasta llegar cerca de ti" adquiere entonces una significación desgarradora. Y lo mismo las palabras "Siguió cantando durante tanto rato que a punto estuvo de romperse el corazón, y a punto estuvo de nuevo de romperse".

Tomado de: Weil, S. *Intuiciones precristianas*. Madrid, Trotta, 2004, pp. 16-18.

Decimocuarta parte

LIBERTAD DEL INDIVIDUO Y TRASCENDENCIA DIVINA EN LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA JUDÍA CONTEMPORÁNEA

Yo tengo origen precisamente por mi relación con el Tú*;*
cuando llego a ser yo, entonces digo Tú.

Martín Buber

El *término* Yo *significa* "Heme *aquí*"
respondiendo de todo y de todos.

Emmanuel Lévinas

Capítulo XLI

MARTIN BUBER Y EL PRINCIPIO DIALÓGICO

√ Martin Buber (1878-1965) fue alumno de Simmel y Dilthey, en Berlín. Investigador del hasidismo; defensor del sionismo entendido como "educación", como deseo de conocimiento de las propias raíces; y no tanto como doctrina política que sirva de base a este o a aquel partido; en 1938 se trasladó a Jerusalén, en donde enseñó sociología hasta 1951. Había cumplido ya ochenta años cuando tuvo que soportar una campaña en su contra porque se declaró en desacuerdo con la ejecución de Eichmann, uno de los mayores responsables del Holocausto.

Por un sionismo entendido como "educación" → § 1

√ La obra más conocida de Buber es *El principio dialógico*, de 1923. Las palabras-base del modo de ser del hombre son dos: Yo-Tú y Yo-Eso.

El Eso es una realidad objetiva, es el conjunto de los objetos de la ciencia de la tecnología. El Tú, en cambio, no es un objeto, es una presencia que irrumpe en mi vida. Es el Tú quien me hace Yo; el Yo es constituido en la presencia del Tú. Y si en relación con el Eso, el Yo habla de Eso, en la relación con el Tú, el Yo habla al Tú, dialoga con un Tú: *la realidad humana es este diálogo*.

El yo se constituye en presencia de un tú → § 2-5

En otro nivel, una teología que quiere ser un discurso-sobre-Dios, que intenta reducirlo a un objeto de conocimiento, a una cosa, está equivocada. Pero el Dios-cosa, afirma Buber, es un Dios falso: "Se puede hablar con Dios; no se puede hablar de Dios".

1. Vida y obra

Martin Buber nació en Viena el 8 de febrero de 1878. A los tres años, luego de la separación de sus padres, fue entregado a los abuelos que vivían en Lemberg

(Leopolis) en Galicia. Allí vivió hasta los catorce años y experimentó la fuerte influencia de su abuelo Salomón, investigador de la tradición midrásica. En Lemberg, Buber conoció el hasidismo, es decir, el movimiento místico-popular que, aunque estaba presente en otros países desde siglos atrás, gozaba de gran adhesión en Europa Oriental –Polonia, Volinia, Galicia, Ucrania– a partir del siglo XVIII. Desde joven se familiarizó con los textos de Pascal, Nietzsche, Kierkegaard. Se inscribió en la Universidad de Leipzig; de allí pasó a la de Berlín, en donde siguió los cursos de Georg Simmel y Wilhelm Dilthey. De Berlín se mudó a Basilea y finalmente a Zurich. A los veinte años, adhirió al Sionismo, fundado por Theodor Herzl. Al siguiente año, en 1899, como delegado al III Congreso Sionista de Basilea, presentó una ponencia en la cual se aleja de las posiciones de Herzl y propone un sionismo como "educación".

Para Buber, el sionismo no es una doctrina política que sirva de base a este o aquel partido. Para él el sionismo es deseo de conocimiento de las propias raíces, conciencia de una profunda identidad judía capaz de abrir al judío al compromiso con el mundo. Su idea política fue que los judíos deberían formar una comunidad "en la forma de asentamientos judíos en Palestina, que eligieran como norma propia el diálogo Yo-Tú y que contribuyeran con los árabes a transformar la madre patria común en una república en la cual ambos pueblos tuvieran la posibilidad de libre desarrollo" (F. Jesi).

Desde 1904, luego del rompimiento con Herzl, Buber se dedicó al estudio del hasidismo, pasando de la apreciación estética del mismo a una interpretación reli-

Hasidismo. Este término (de hasid = piadoso) indica el movimiento místico-popular judío que, aunque presente en otros países, desde siglos atrás, tuvo una notable influencia y una amplia adhesión en la Europa Oriental (Polonia, Volinia, Galicia, Ucrania) a partir del siglo XVIII.

En Polonia, el movimiento fue iniciado por Israel ben Eliécer (1700 más o menos hasta 1760) llamado Baal Shem Tov (Señor del buen nombre). La mística difundida por Baal Shem es una mística popular, comprensible para hombres y mujeres, centrada en la figura carismática del zaddiq (el santo, el justo) quien lleva consigo a los pecadores hasta la unión con Dios.

Algunas características del hasidismo son: énfasis en la salvación personal, unión a Dios en cada acción de la vida, oposición a la fuga del mundo.

En nuestros días hay grupos hasídicos; el más conocido es el hasidismo Kabod, que junto al aspecto especulativo, no ha dejado de lado la activad educativa y social.

glosa que considera en los textos hasídicos el sentido sagrado de la vida. Frutos de este intenso interés son *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 1906 (*Historias del Rabí Nachman*); *Die Legende des Baal Shem*, 1908 (*La leyenda del Baal Shem*); *Ekstatische Konfessionen*, 1909 (*Confesiones extáticas*); *Daniel: Gespräche von der Verwicklung*, 1913 (*Daniel: diálogos de la realización*).

Sionismo. Con este término se designa el movimiento cultural y político judío, nacido a mediados del siglo XX, con la tendencia al retorno para la reapropiación de la tierra de Israel, como rasgo constitutivo de la identidad israelita. Fue Moisés Hess (1812-1875) quien propuso la idea de un retorno a la tierra de Israel en su libro *Roma y Jerusalén* (1862).

El *sionismo* adquiere la consistencia de un movimiento y de un proyecto con Theodor Herzl (1860-1904) y el primer congreso en Basilea (1897).

El proyecto sionista se desarrolló en varias direcciones: sionismo "socialista"; sionismo "espiritual", sionismo "religioso", sionismo "sintético". El sionismo encontró la oposición tanto del judaísmo que se ha asimilado a las otras naciones, como del judaísmo ortodoxo que considera la diáspora como esencial a la condición judía.

En los años 1909, 1910 y 1911, Buber dio conferencias en la organización judía de los estudiantes de Praga, que fueron considerados como una especie de manifiesto en pro de un sionismo antinacionalista. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Buber organizó en Berlín el comité nacional para la asistencia de los hebreos de las regiones orientales. Su obra filosófica más importante, *Ich und Du* (Yo y Tú) es de 1923. En 1925 inició la traducción de la Biblia al alemán, que lo ocupó durante casi cuarenta años. Inicialmente la traducción se hizo juntamente con Franz Rosenzweig. Rosenzweig murió en 1929 y Buber siguió sólo hasta la finalización de toda la obra, impresa en 1961. También esta obra fue para Buber ejemplo de diálogo entre la cultura alemana y la tradición judía." (P. Ricci Sindoni). De la meditación de la tradición judía nacieron libros importantes como: *Konigtum Gottes*, 1932 (El reino de Dios); *Der Glaube der Propheten*, 1942 (La fe de los profetas); *Moses*, 1945, (Moisés).

Entretanto, con motivo de la persecución nazi, en 1938, Buber había dejado a Alemania y se había trasladado a Jerusalén. Allí enseñó sociología hasta 1951. Dieciocho años después, cuando ya había superado los ochenta años, Buber afrontó una fuerte campaña en su contra porque se había declarado en desacuerdo por la ejecución de Eichmann, uno de los mayores responsables del Holocausto. Buber murió en Jerusalén, el 2 de junio de 1965.

5. Se puede hablar con Dios, pero no se puede hablar de Dios

El Tú es una presencia no objetivable; el Tú no puede convertirse en objeto, un objeto de experimentación y de uso. La desaparición del Tú significa simultáneamente el embrutecimiento y la desaparición del Yo. Por eso, la existencia auténtica es la que está comprometida a no perturbar ni a sepultar las presencias humanas, que se hacen presente ante su yo. Pero la teología convierte a Dios en el mundo del Eso, en el mundo de los objetos –y por ende nuestra presunta posesión–. La teología se empeña en ser un discurso-sobre-Dios, como ciencia de Dios; y así, entonces, por ella, Dios llega a ser objeto de conocimiento, un Dios-cosa. Pues bien, el Dios reducido a cosa, a objeto que se posee, no es –sostiene Buber con decisión– el Dios verdadero y viviente de la Biblia; no es el Dios que llama a la existencia, que nos da fuerzas, que nos envía al mundo y que nos pedirá cuentas de lo que hayamos hecho en este mundo, de cómo gastamos el tiempo que nos concedió. La relación entre el hombre y Dios no es una relación Yo-Eso, es una relación Yo-Tú. Y todas las posibles relaciones convergen y encuentran su sentido en el Tú eterno. Buber dice: "Las líneas de las relaciones, prolongadas, se intersectan en el Tú eterno. Cada Tú individual, es un canal de observación hacia el Tú eterno. Mediante cada Tú individual la palabra-base se dirige a lo eterno".

Dios no es objeto; el Dios-cosa es un falso Dios. El verdadero Dios, cuya presencia nos exige obediencia, nos pide compromiso y garantiza el significado de la existencia. "Se puede hablar con Dios, pero no se puede hablar de Dios". Por lo tanto "la revelación [...] no es una comunicación de verdades sobre Dios, el hombre, el mundo que puede solidificarse dogmáticamente o ritualizarse culturalmente; la revelación es un acontecimiento, el advenimiento de una Presencia que no "atrapa" a Dios dentro del mundo del Eso, sino que abre ampliamente la vía del encuentro, de la relación entre el Yo y el Tú" (P. Ricci Sindoni). [Textos 1]

BUBER

1. A JESÚS LE AGUARDA UN GRAN LUGAR EN LA HISTORIA DE LA FE DE ISRAEL

Martin Buber, prestigiosa personalidad judía, percibe la figura de Jesús de esta manera: "Mi relación personal de apertura fraterna con Jesús ha llegado a ser cada vez más fuerte y más pura, y hoy lo observo con una mirada más intensa y más límpida que nunca".

Desde hace cincuenta años hice objeto conspicuo de mis estudios el Nuevo Testamento, y me considero un buen lector que escucha sin prejuicios lo que se le dice.

Desde mi juventud vi a Jesús como mi gran hermano. La cuestión de que el cristianismo lo haya considerado y lo considere como Dios y Redentor a mí siempre, de hecho me ha parecido un dato de la máxima seriedad, el cual debo tratar de entender tanto en sí mismo como para mí. En este libro está depositado algún resultado de esta voluntad mía de entender. Mi relación personal de



...usalén, la ciudad santa de los judíos y los cristianos, en un grabado del siglo XVI.

apertura fraterna a Jesús se ha vuelto cada vez más fuerte y más pura, y hoy lo miro más intensa y límpidamente como nunca.

Para mí es más que cierto que a Jesús le corresponde un gran puesto en la historia de la fe de Israel, y que este puesto no puede ser definido con ninguna de las categorías usuales. Por "historia de la fe" yo entiendo la historia de la participación humana (a nosotros dicha) a lo que sucedió entre Dios y el hombre. Por tanto, como historia de la fe de Israel entiendo la historia de la participación (a nosotros dicha) a lo que sucedió entre Dios e Israel. En la historia de la fe de Israel hay algo que puede ser conocido solamente a partir de Israel, así como en la historia de la fe del cristianismo hay algo que puede ser conocido sólo a partir del cristianismo. A este último "algo" me acerqué sólo con el profundo imparcial respeto de quien escucha la palabra.

Tomado de: Buber, M. *Dos tipos de fe: fe judía y fe cristiana*

Capítulo XLII

ENMANUEL LÉVINAS Y LA FENOMENOLOGÍA DEL ROSTRO DEL OTRO

√ Emmanuel Lévinas (1905-1995) de origen lituano, a los doce años, siendo adolescente, estando en Ucrania presenció la revolución rusa; a finales del año 1920 estaba en Friburgo de Brisgovia, para asistir a los cursos de Husserl y allí también conoció a Heidegger, cuyos pensamientos propagará en Francia, en donde se instaló desde 1923.

Su gran obra *Totalidad e infinito* apareció en 1961 y está dedicada en gran parte a la *fenomenología del rostro.*

El rostro del Otro exige responsabilidad y justicia → § 1-5

"La relación con el rostro es inmediatamente ética". En efecto, el rostro del Otro te sale al encuentro y te dice: "No matarás". El rostro del Otro entra en nuestro mundo, es una "visita". Es también responsabilidad: me mira y me vuelve a mirar, me hace inmediatamente responsable. Responsable también de ese Otro al que puedo hacer mal: de ahí nace la necesidad del Estado: no basta la caridad, es necesaria la justicia.

1. Vida y obra

Emmanuel Lévinas nació en Kaunas, Lituania, el 30 de diciembre de 1905. Su padre era vendedor de artículos de papelería y librero. Por lo tanto, desde muy joven, Lévinas debió familiarizarse con los grandes escritores de la literatura rusa, Dostoievski, Puskin, Gogol. A los 12 años, estuvo en Ucrania y fue un adolescente testigo de la revolución rusa.

En 1923 Lévinas se trasladó a Francia y en Estrasburgo siguió cursos de filosofía. A ese período se remonta su amistad con Maurice Blanchot. Posteriormente, en 1928 y 1929 Lévinas se trasladó a Friburgo, en Brisgovia, para asistir a los cur-

"se puede decir que el rostro no es "visto". Él es algo que no puede llegar a ser un contenido aferrable del pensamiento; es lo incontenible, te lleva más allá". El rostro del otro sale del anonimato del ser. Y hace salir del anonimato.

Y esto porque "la relación con el rostro del Otro es inmediatamente ética". El rostro del Otro te sale al encuentro y te dice: "No matarás". Ciertamente, a pesar de la prohibición, existe el asesino, pero la malignidad del mal reaparecerá en el remordimiento de la conciencia del asesino.

4. El Otro me mira y me vuelve a mirar

El rostro del Otro entra en nuestro mundo; es una "visita"; es responsabilidad: él me mira y me vuelve a mirar. El rostro del Otro me impone una actitud ética: "Es el pobre por el cual puedo todo y al que le debo todo". El rostro, entonces, se sustrae a la posesión; el rostro del Otro –afirma Lévinas– me habla y me invita a una relación que no tiene medida común con un poder que se ejerce, incluso si es disfrute o conocimiento".

El rostro del Otro, pues, me implica, me pone en cuestión, me hace inmediatamente responsable. La responsabilidad respecto del Otro se configura –en el pensamiento de Lévinas– como la *estructura original del sujeto*. Desde el comienzo, el "extraño que no he concebido ni dado a luz, "lo tengo en mis brazos". Mi responsabilidad en relación con el Otro llega hasta el punto de que debo sentirme responsable de la responsabilidad de los otros. Esto implica la elaboración de las instituciones y también del Estado. En efecto –escribe Lévinas– "el Otro por el cual soy responsable puede ser el verdugo de un tercero que es también mi Otro". De ahí la necesidad de una justicia y por ende de las instituciones y del Estado. Lévinas dijo en una entrevista: "Si hubiéramos sido dos, en la historia del mundo nos habríamos quedado en la idea de la responsabilidad. Pero, desde el momento en que lo que se dan son tres, se plantea el problema de las relaciones del segundo con el tercero. A la caridad inicial se agrega una preocupación por la justicia y por ende la necesidad del Estado, de la política. La justicia es una caridad más completa". [Textos 1]

5. Cuando el Yo es rehén del Otro

En *Otro modo de ser o más allá de la esencia* Lévinas capta en la responsabilidad por el Otro una "*asignación*" de responder por el Otro, una *sustitución* del Otro". A

este respecto, Lévinas afirma: "El sujeto es rehén". Y un poco más adelante: "El término Yo significa *heme aquí* respondiendo de todo y de todos". Sólo mediante la condición de rehén –escribe Lévinas– puede existir en el mundo "piedad, comprensión, perdón y proximidad". Tras esta posición ética está, en opinión de Lévinas, Dios: Dios como inspiración, aun cuando no como desvelamiento de sí mismo. Salomon Malka comenta este aspecto, así: "Dios –o la Palabra de Dios– me viene a la mente concretamente delante del rostro del otro hombre en el que leo el mandamiento: *No matarás*. La prohibición escrita en el rostro no puede ser considerada como una prueba de la existencia de Dios. Sino que es la circunstancia en la cual la Palabra adquiere sentido". Y Lévinas: "No quiero definir nada mediante Dios, pues conozco lo humano. Puedo definir a Dios mediante las relaciones humanas, no al contrario". En Lévinas, la ética se hace testigo de Dios, de un Dios presente, pero inalcanzable, vecino pero diferente.

LÉVINAS

En conversación con Lévinas: "La responsabilidad es indelegable y en la responsabilidad soy considerado único".

Pregunta: En una entrevista usted afirmó: "La responsabilidad es una individuación, un principio de individuación. Respecto del famoso problema ¿el hombre es individuado por medio de la materia o por medio de la forma?, yo sostengo la individuación por medio de la responsabilidad por los demás". ¿Podría precisar esta interesante afirmación suya?

Respuesta: Se trata de la individuación de otros en la unicidad del "amado", que es único en su género; individuación, por otra parte, del yo responsable en su no-intercambiabilidad de responsable que es una "elección". La responsabilidad no se puede ceder y en la responsabilidad yo estoy llamado como único [...]. Pero este proceder juntos no es la unidad de un género, sino la No-In-Diferencia misma de la alteridad (como, tal vez, es la diacronía del tiempo).

Pregunta: En sus escritos se puede encontrar varias veces el término "creación"; éste parece intervenir sobre todo en donde se trata de aclarar la idea clave de una pasividad del sujeto más pasiva que cualquier otra pasividad, pasividad irrecuperable, pero no simplemente defectiva o negativa. ¿Qué función desarrolla ese término dentro de su reflexión?

Respuesta: La pasividad del Yo, que no es el Sujeto trascendental operante en la síntesis, no está, sin embargo, en su humanidad, debilidad irrelevante, sino del sacrificio "creador" "que ofrece más de lo que posee".

Pregunta: La relación Otros (*Autrui*)-Dios constituye un elemento central de su filosofía; con insistencia usted afirma que Otros no es Dios, no es la Imagen de Dios, no es su icono, etc. Sin embargo, "Otros es precisamente el lugar de la verdad metafísica, indispensable a mi relación con Dios". Podría aclarar una vez más el tipo de unión que existe, según su parecer, entre Otros y Dios y precisar esta afirmación: "No es una metáfora; en los otros existe una presencia real de Dios [...]. No es una metáfora, no es sólo una cosa sumamente importante: *es literalmente cierto*. No digo que otros sea Dios, pero ¿en su Rostro yo siento la palabra de Dios"?

Respuesta: Cuando digo que no es una metáfora quiero decir que no es una metáfora de simple semejanza; en realidad lo que es literalmente verdadero, el ser verdadero a la letra es otra metáfora. Otros no es sólo lugar mismo de mi relación con Dios, sino esta relación.

Pregunta: En sus más recientes escritos, un tema parece asumir cada vez más importancia, el de la Europa, y de la Europa cuya "heredad bíblica implica la necesidad de la herencia griega". ¿Podría aclarar el sentido de esa implicación que no depende, como usted mismo afirma, de una "simple confluencia de dos corrientes culturales"?

Respuesta: Es el tema de la aparición del *tercero*; el "primer venido" por mí y por el otro sería también el tercero que nos reúne y que siempre nos acompaña. El tercero es también mi otro, el tercero es también mi prójimo. ¿En dónde está la prioridad? Es necesaria una decisión. La Biblia pide justicia y deliberación. Desde el seno del amor, desde el seno de la misericordia. Hay que juzgar y concluir: es necesario un saber, es necesario verificar, es necesaria la ciencia objetiva y el sistema. Es necesario reunir los singulares del amor, exteriores a todo género, a la comunidad y al mundo. Primeras violencias en la misericordia. Es necesario a través del amor del único, renunciar al único. Es necesario que la humanidad del Humano encuentre un nuevo lugar en el horizonte del Universal. Instruirse con los griegos y aprender su verbo y su sabiduría. El griego, inevitable discurso de la Europa que la Biblia misma recomienda.

Tomado de: LÉVINAS, E. *Coloquio*.

Decimoquinta parte

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX
Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

Todo ser finito –y la humanidad es finita– que se pavonea de ser el valor último, supremo y único, llega a ser un ídolo que tiene sed de sacrificios de sangre.

MAX HORKHEIMER

Ni siquiera el definitivo advenimiento de la libertad puede redimir a quienes murieron sufriendo.

HERBERT MARCUSE

Lo que importa es aprender a esperar.

ERNST BLOCH

Capítulo XLIII

EL MARXISMO DESPUÉS DE MARX

1. El "*revisionismo*" del "*reformista*" Eduard Bernstein

√ La *Primera Internacional* fue fundada por Marx en 1864; terminó oficialmente con el Congreso de Filadelfia en 1876.

La *Segunda Internacional* cubrió los años que van de 1889 a 1917: fue dirigida sustancialmente por la socialdemocracia alemana, cuyo ideólogo reconocido fue Karl Kautsky. En el Congreso de Londres (1896) la Internacional decidió la expulsión de los anarquistas; y en el Congreso de Ámsterdam (1904) se condenó el revisionismo de Eduard Bernstein.

La Primera, la Segunda y la Tercera Internacionales → § 1

Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, la Internacional mostró toda su debilidad, pues los partidos socialistas fueron incapaces de crear solidaridad de clase entre los trabajadores de las diversas naciones; y la guerra estalló incluso con la aprobación o con la neutralidad de varios partidos socialistas.

En 1919, se dio la represión llevada a cabo por el partido socialdemócrata alemán, para entonces en el Gobierno, contra la revolución armada de la izquierda socialista, dirigida por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo.

La *Tercera Internacional* se fundó en 1919 y tuvo como partido líder al bolchevique, que había llevado a término exitosamente la revolución en Rusia. La doctrina que se manejó de fondo fue la *dialéctica*.

√ El "revisionismo" es un término ligado, sobre todo, a la doctrina de Eduard Bernstein (1850-1932). En 1888, Bernstein estuvo en Londres e hizo amistad con Friedrich Engels; a Bernstein y no a Kautsky, Engels –quien murió en 1895– confía el cuidado de sus obras póstumas.

Mientras tanto, entre 1896 y 1898 Bernstein critica, en una serie de artículos aparecidos en *Tiempo nuevo* ("Die neue Zeit"), la ortodoxia marxista aceptada por el partido socialdemócrata y defiende la *política reformista*.

Por qué para Bernstein era urgente "revisar" la teoría de Marx
→ § 2

Bernstein se había dado cuenta, con mucha lucidez, de que la historia había ya invalidado la teoría marxista con hechos muy claros, que contradecían las previsiones de Marx sobre la creciente pauperización, la proletarización de los círculos medios, la agudización de los conflictos de clase, las crisis económicas recurrentes, la "caída" inevitable del capitalismo, etc. Todo esto hacía urgente una "revisión" de la teoría marxista. Y esto lo hizo Bernstein de manera sistemática en el volumen *Los presupuestos del socialismo y las funciones de la socialdemocracia* (1889).

√ Bernstein rechazó sobre todo la concepción *dialéctica de la historia*: este es "el elemento no confiable de la doctrina marxista"; y lo es porque con ella Marx y Engels introdujeron de contrabando como una necesidad histórica lo que era apenas un valor para obtener, un ideal de justicia y de igualdad. Rechazó como "cultura inferior" y como "atavismo político" la dictadura del proletariado. Ni es verdad que el Estado sea un órgano necesariamente de opresión y administrador de los intereses capitalistas; las luchas de los trabajadores, al interior de las reglas democráticas, han llevado a reformas importantes de las instituciones y de la justicia, sin revolución ni derramamientos de sangre. *Reformas y no revolución*: es el núcleo central de la concepción política de Bernstein, quien estaba convencido de que "*la democracia es la escuela superior del compromiso*".

Reformas, no revolución
→ § 3-4

1. La Primera, la Segunda y la Tercera Internacionales

La *Primera Internacional* había sido fundada por Marx en 1864. Ésta, luego del fracaso de la *Comuna* de París, entró en crisis y de hecho cesó luego del Congreso de La Haya (2-7 de septiembre de 1872), aunque oficialmente terminó su actividad con el Congreso de Filadelfia de 1876.

Con la *Segunda Internacional* (1889-1917), la función de guía del movimiento obrero internacional fue llevada por la socialdemocracia alemana, cuyo ideólogo reconocido fue Karl Kautsky. En el Primer Congreso de la Segunda Internacional, llevado a cabo en Bruselas, en agosto de 1891, se presentaron propuestas para la obtención de objetivos como la jornada de trabajo de ocho horas, la de una adecuada legislación del trabajo o la de la función de paz que deberían desarrollar los partidos socialistas.

En el Congreso de Londres de 1896, la Internacional decidió la expulsión de los anarquistas de la Internacional misma, y en el Congreso de Ámsterdam, 1904, fue condenado el revisionismo (Bernstein). Este fue un momento central en la historia del socialismo, ya que marca uno de los primeros elementos de la oposición que no ha terminado entre el espíritu reformista y el espíritu totalitario del movimiento obrero que se reconoce como "tradición" marxista.

Otro Congreso, muy importante, fue el sexto, realizado luego en Estocolmo en agosto de 1907; en él, luego del fracaso de la revolución rusa, se discutieron los problemas del militarismo, colonialismo, el asunto de la huelga general y la actitud que los partidos socialistas debían tomar ante un eventual conflicto. Respecto de este último punto, se aprobó una decisión que comprometía a los partidos socialistas, ante la amenaza de una guerra, a buscar cómo impedirla por todos los medios y una vez que la guerra estallara, a intervenir para lograr que terminara cuanto antes. Sin embargo, cuando se avecinó la guerra de 1914-1918, la Segunda Internacional mostró su debilidad porque los partidos socialistas no lograron crear solidaridad de clase entre los trabajadores de los diversos países por encima de los intereses nacionales.

La guerra estalló con la aprobación, o por lo menos, con la neutralidad de varios partidos socialistas. En esto han de encontrarse las razones del fin de la Segunda Internacional (1917). Luego, en 1919, vino la purga realizada por el partido socialdemócrata alemán, entonces en el Gobierno, contra la revolución armada de la izquierda socialista, liderada por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo.

Esto desde el punto de vista político. En la perspectiva de la historia de las ideas, la Segunda Internacional ofreció interpretaciones del marxismo en las cuales, mientras se toma distancia de los motivos hegelianos del marxismo mismo, se lee el marxismo con categorías del positivismo y/o mediante el punto de vista de la teoría de la evolución, o también se intenta "re-verlo" y "revisarlo" desde la perspectiva y mediante los instrumentos conceptuales del neokantismo.

Con el nacimiento de la *Tercera Internacional* (fundada en 1919 y a cuyo frente estuvo el partido bolchevique, que había terminado victoriosamente la revolución rusa) se buscó suplantar las perspectivas interpretativas anteriores con una relectura de Marx hecha desde la óptica hegeliana, con la consecuencia de que será la temática de la *dialéctica* la que ocupará el primer plano en una lucha cerrada contra las infiltraciones positivistas, darwinistas, neokantianas y empiriocriticistas en la "genuina" tradición hegeliano-marxista. La llegada del nazismo y del fascismo, la Segunda Guerra Mundial, la posterior división política del mundo en dos bloques

(pacto de Yalta), y las recientes vicisitudes sociopolíticas marcarán, como se los desarrollos del pensamiento marxista de estos últimos decenios.

2. Eduard Bernstein y las razones del fracaso del marxismo

El reformismo al interior del movimiento obrero socialdemócrata apció desde el momento mismo de su constitución. Y provocó la crítica airad Marx y Engels. Sin embargo, el desarrollo estricto del reformismo se tuvo, vez muerto Marx y Engels, con Eduard Bernstein (1850-1932). Luego de alg experiencias políticas realizadas en el ámbito de la socialdemocracia, Berns en 1888, emigró a Londres, en donde vivió en gran amistad con Engels h la muerte de este último (1895). Y Engels encargó a Bernstein y no a Kaut cuidado de sus obras, aparecidas póstumamente. Sólo en 1901 Bernstein p regresar a Alemania, pero su permanencia en Inglaterra había influido, sin alguna, en su madurez política y filosófica. Tan cierto es esto que, entre 18 1898 él, en una serie de artículos publicados en "Tiempo nuevo" ("Die neue Z criticó la *ortodoxia* marxista aceptada sin discusión alguna por el partido socia mócrata y se declaró en defensa de la *política reformista* que los socialdemócr practicaban ya desde hacía tiempo.

El trabajo en el que Bernstein había sistematizado su "*reformismo*" es *Los presup del socialismo y las funciones de la socialdemocracia* (1889). Sus concepciones reformistas "revisaban" y corregían tesis centrales del marxismo, fueron llamadas justamente el nombre de *revisionismo* y al recrudecerse la polémica entre "ortodoxos" y "revisio tas", Berstein terminó siendo el símbolo del revisionismo y del reformismo. Bern fue un hombre valiente, que, con lucidez sin igual, vio desde entonces los pu débiles del marxismo y supo sacar de sus críticas las debidas consecuencias.

Ante todo, Bernstein mostró que las previsiones centrales hechas por la te marxista se revelaron carentes de fundamento y fueron desmentidas por la toria. "El agravarse de la situación económica no se ha realizado del modo sentado en el *Manifiesto*. Ocultar esto es inútil y una verdadera locura. El núm de los que poseen no sólo no ha disminuido, sino que ha aumentado. El eno aumento de la riqueza social no ha ido de la mano con la disminución num de los magnates del capital, sino de un aumento de los capitalistas de todo gr Los estratos intermedios cambian su carácter, pero no desaparecen de la es social. Desde el punto de vista político, vemos que los privilegios de la burgu capitalista, en todos los países desarrollados, ceden gradualmente el paso a tituciones democráticas. Bajo su influencia y bajo el empuje de la agitación

vez más vigorosa del movimiento obrero, se produjo una reacción social contra las tendencias explotadoras del capital, que marcha actualmente con timidez y a tientas, pero existe y atrae a su influencia a sectores cada vez más amplios de la vida económica". La historia, pues, invalidó la teoría marxista, contradiciendo con hechos las previsiones de la misma: creciente pauperización, proletarización de los círculos medios, agudización de los conflictos de clase, crisis económicas recurrentes, "fallo" inevitable del capitalismo, y así sucesivamente. La realidad, para Bernstein, es que el marxismo está despedazado por un dualismo no resuelto entre "la influencia determinante de la economía sobre el poder político y una estricta fe milagrosa en la virtud del poder político".

3. Contra la "revolución" y la "dictadura del proletariado"

Bernstein, en primer lugar, rechazó la dialéctica ("el elemento no confiable de la doctrina marxista, la insidia que obstaculiza toda consideración coherente de las cosas") y la rechazó porque con ella Marx y Engels introdujeron subrepticiamente, como una necesidad histórica lo que no es más que un valor ideal, es decir, su exigencia de justicia y de igualdad.

Bernstein rechazó igualmente la *dictadura del proletariado*: "la *dictadura de clase* pertenece a una *cultura inferior* y, prescindiendo de la utilidad y la posibilidad de realización de la cosa, hacer surgir la idea de que el *tránsito* de la sociedad capitalista a la socialista *deba ocurrir necesariamente en las formas de desarrollo de una época, que no conocía aún de hecho*, o sólo de forma muy incompleta, los métodos actuales de propagación y de cumplimiento de leyes y carecía de los organismos adecuados para este fin, es considerado sólo como una recaída, como un *atavismo político*".

La dictadura del proletariado es una idea que, en opinión de Bernstein, se basa en un análisis radicalmente errado de la situación. El Estado no es sólo el órgano de opresión o administrador delegado de los propietarios. Presentarlo sólo de esta manera es la única vía de salida de todos los especuladores de sistemas anárquicos. El Estado no es necesariamente un instrumento de explotación. Él, bajo el empuje de las luchas obreras, ha conocido una auténtica *metamorfosis*.

4. La democracia como "escuela superior del compromiso"

La filosofía marxista, pues, ha encontrado en el nivel teórico las más grandes desmentidas de la historia; posee componentes metafísicos y míticos, como

la dialéctica, que se debe eliminar, para que no se confundan los *hechos económicos* con *valores morales*, con gran perjuicio para una visión *realista* de las situaciones y de un compromiso ético más serio. En el nivel de la práctica, la "revisión" de la filosofía marxista por Bernstein, lo lleva a una defensa coherente de la *política reformista*.

Reformas y no revolución. Reformas al interior de un Estado regulado por las instituciones democráticas. "*La democracia es comienzo y fin simultáneamente*. Ella es el medio *para imponer* el socialismo, y es *la forma de realización del socialismo* [...]. La democracia es, en principio, supresión del dominio de clase, aunque no sea aún la supresión efectiva de las clases [...] La *democracia es la escuela superior del compromiso*".

Para Bernstein, "compromiso" no significa un "sucio oportunismo" porque *lucha de clases y compromisos no son antítesis absolutas, como la estática y la dinámica*; son formas del movimiento y el movimiento mismo es eterno". El marxista ortodoxo piensa en una sociedad perfecta, cree haber descubierto "el objetivo final del socialismo" y piensa realizar el paraíso en la tierra, el mejor de los mundos posibles. El revisionista, en cambio, afronta los *problemas reales* y su propósito es el de hacer de la sociedad, en la que le toca vivir, una sociedad mejor, más justa, más culta, más libre y esta tarea no tiene fin.

El marxista ortodoxo es un totalitarista, el revisionista es un reformista democrático. [Textos 1]

II. El *debate sobre el "reformismo"*

√ Líder prestigioso de la Segunda Internacional, Karl Kautsky (1854-1938), fue un decidido crítico del reformismo. Contra Bernstein se propuso reforzar –mediante un determinismo evolucionista en el campo social– la tesis marxista sobre la caída inevitable del capitalismo. Esto aunque él mismo estuvo obligado a admitir, respecto de la relación entre estructura y superestructura, que "ellas se condicionan mutuamente en una *interacción continua*".

Kautsky: crítico del reformismo y de la ortodoxia → § 1

Kautsky corrigió igualmente otro punto fundamental del marxismo: más que hablar del desarrollo dialéctico, insistió en la interacción entre *organismo* y *ambiente*.

Luego de la toma del poder en Rusia por parte de los bolcheviques, Kautsky los combatió porque habían pisoteado los principios socialistas para mantenerse en el poder. Lenin no tardó en atacar al "renegado" Kautsky.

√ Rosa Luxemburgo (1870 o 1871-1919), contraria a Bernstein y a toda clase de reformismo y crítica respecto del fatalismo evolucionista de Kautsky, es autora de *La acumulación del capital* (1913) obra comprendida como contribución a la crítica del imperialismo.

Para Rosa Luxemburgo el socialismo no es en efecto un resultado inevitable del desarrollo de la historia; es, más bien, una tendencia dentro de este desarrollo, tendencia que podrá ser realizada sólo por la acción del proletariado organizado y consciente.

Luxemburgo: El socialismo es fruto del proletariado organizado y consciente → § 2

En 1914, Rosa participó en la fundación del Spartakus-Bund, del que nació el partido comunista alemán. Fue asesinada, junto con Karl Liebknecht, el 15 de enero de 1919.

1. Karl Kautsky y la "ortodoxia"

Los ortodoxos tuvieron en Karl Kautsky (1854-1938), un líder de gran prestigio en la crítica a las tesis reformistas. Nació en Praga en 1854, estudió en Viena historia y ciencias naturales. Luego se trasladó a Zurich, en donde fue redactor del "Sozialdemokrat". En 1881, tuvo oportunidad de visitar a Marx en Londres y en 1883 tomó la dirección de "Die neue Zeit" ("Tiempo nuevo)", la revista teórica del partido socialdemócrata, recién fundada. Fue él quien redactó la parte teórica del *Programa de Erfurt* (1891) y su comentario al mismo programa del partido socialdemócrata fue un verdadero catecismo para los adherentes y los militantes de la Segunda Internacional.

Contra Bernstein, Kautsky (quien antes había colaborado con Berstein) reafirmó la teoría marxista e hizo presente que el desarrollo del capitalismo y la conquista de nuevos mercados por la expansión colonial, confirmaban las previsiones de Marx sobre la agudización de la crisis económica y la necesidad histórica del paso a la revolución. Kautsky hizo más rígida la tesis marxista de la caída inevitable del capitalismo y de lo ineludible *de la revolución, sosteniendo el determinismo evolucionista en campo social*. Pero, al realizar tal operación, Kautsky se vio obligado a "revisar" y a rechazar algunos puntos fundamentales de la teoría marxista. Así, a propósito de la relación entre estructura y superestructura, dijo que "no se puede limitar a la simple afirmación de que en la estructura hay sólo cosas materiales y en la superestructura sólo pensamientos y sentimientos. En los dos sectores no se pueden dejar de lado los objetos materiales ni la actividad espiritual. Pero hay más aún. En efecto, no se puede ni siquiera decir que estructura y super-

estructura estén *siempre en relación de causa a efecto*; ellas se condicionan mutuamente en una *interacción continua*".

Esta es, pues, la revisión que Kautsky hace del *materialismo histórico*. A propósito de la *dialéctica*, Kaustky afirmó que "para la aplicación materialista [del esquema dialéctico-hegeliano] no se debe sólo invertirlo de la cabeza a los pies, sino que se debe cambiar todo el camino recorrido por los pies". No más desarrollo dialéctico sino interacción entre *organismo* y *ambiente*: en eso consiste el naturalismo de Kautsky o si se quiere su social darwinismo.

Luego de la toma del poder en Rusia por parte de los bolcheviques, Kautsky combatió a Lenin, sus ideas y las realizaciones del bolchevismo (y Lenin se apresuró a atacar al "renegado" Kautsky). Kautsky combatió el bolchevismo porque "se han mantenido en el poder sólo retrocediendo un paso tras otro, para finalmente, llegar al polo opuesto de lo que se habían propuesto conseguir. Para llegar al poder, comenzaron por arrojar al mar sus principios democráticos. Y luego, para mantenerse, han hecho otro tanto con los principios socialistas". Los bolcheviques, en opinión de Kautsky, sacrificaron sus principios; son unos oportunistas. Los bolcheviques, finalmente, han tenido éxito hasta ahora en Rusia "precisamente porque el socialismo ha sufrido una completa derrota".

2. Rosa Luxemburgo: "La victoria del socialismo no cae del cielo"

Rosa Luxemburgo está entre las personalidades más importantes del movimiento marxista. Nació en Zamosc, en la frontera ruso-polaca en 1870 ó 1871 (la fecha es incierta), en una familia judía. Estudió primero en Zurich y posteriormente dirigió, junto con Leo Jogiches, el partido socialista polaco. Crítica del revisionismo (su *¿Reforma social o Revolución?* es de 1899), en 1903 luchó por la huelga general como instrumento para abrir al proletariado el camino del poder. En 1917 comenzó a enseñar economía política en la escuela del partido en Berlín. Su obra principal *La acumulación del capital* (que representa una notable contribución a la crítica del imperialismo) salió en 1913. Encarcelada varias veces, en 1914 participó en la fundación del Spartakus-Bund, del que en 1918 nació el partido comunista alemán. Fue asesinada el 15 de enero de 1919, junto con Karl Liebknecht.

Contraria a Bernstein y a toda clase de reformismo, Rosa Luxemburgo fue también crítica del fatalismo evolucionista de Kautsky. El socialismo no es, en opinión de Luxemburgo, un resultado inevitable del desarrollo de la historia, sino

una tendencia dentro de dicho desarrollo, la cual sólo podrá llevar a efecto la acción de un proletariado organizado y consciente.

Cuando estalló la guerra, Luxemburgo se opuso a la actitud de los socialistas respecto del asunto de la guerra, denunció el "social patriotismo" de la socialdemocracia e hizo un llamamiento a favor de manifestaciones revolucionarias en *todos* los países contra la guerra. Luego, en un primer momento, saludó con entusiasmo la revolución de Octubre. Pero luego escribió una aguda crítica contra la teoría de la práctica del bolchevismo, crítica que se convirtió en un auténtico acto de acusación.



Rosa Luxemburg (1870 o 1871-1919): para ella el socialismo no es un resultado ineluctable del desarrollo de la historia.

Lenin –afirma Luxemburgo– "se equivoca completamente sobre los medios que maneja. Decretos, poderes dictatoriales de los directores de las fábricas, penas draconianas, gobierno basado sobre el terror, no son sino paliativos". La única vía de salida "es la escuela de la vida pública en sí misma, la más ilimitada, la más amplia democracia y opinión pública".

III. El *austromarxismo*

√ Los principales representantes del austromarxismo fueron: Max Adler, Otto Bauer, Karl Renner y Rudolf Hilferding.

Bajo la influencia de los neokantianos (Windelband, Rickert, Cohen), y de Mach, pero también de Kelsen y de la Escuela austriaca de economía (Menger, Böhm-Bawerk, Mises, etc.), los austromarxistas intentaron resolver:

Problemas de los austromarxistas → § 1

a) El problema de cuánta ciencia hay en el marxismo o cuánta ciencia puede provenir del mismo.

b) El problema de la fundamentación de los valores del socialismo.

√ Max Adler (1873-1937) –junto con Otto Bauer– es la figura de mayor prestigio del austromarxismo. Adler sostiene que el materialismo histórico –entendido como la doctrina según la cual la superestructura "ideológica" es producida por la estructura "económica"– no encuentra base en los textos de Marx y Engels: "Allí se encuentra, en cambio, continuamente la indicación de que ellas están *relacionadas necesariamente la una con la otra*".

Materialismo histórico y materialismo dialéctico reducidos a regla de método científico → § 2

En otras palabras –afirma Adler en *Problemas marxistas*– el materialismo histórico no sería una metafísica, sino una indicación programática que debe tenerse presente, en las investigaciones histórico-sociales, del aspecto económico.

La dialéctica marxista tampoco sería una doctrina metafísica.

Para Adler, la dialéctica es la constatación de la "oposición existente entre el interés propio del individuo y las formas sociales a las que éste se ve constreñido".

√ Ahora bien, una vez liberados de la dialéctica considerada como una ley inevitable de la historia con base en un proceso que habría realizado a la vez un progreso, ¿en qué se fundamentan los valores del socialismo?

Las razones para el llamado al imperativo categórico de Kant → § 3

Aquí se da el enlace con Kant: la idea política de los socialistas, su compromiso por la justicia y la libertad, se fundamenta en el imperativo categórico de Kant que "pretende que en cada uno se respete la humanidad, y que nadie sea considerado sólo como un medio, sino igualmente como un fin".

1. Génesis y características del austromarxismo

Si el revisionismo tuvo la función de suscitar fuertes dudas sobre la validez de algunos ejes centrales de la teoría marxista y especialmente la de desencadenar la controversia entre el "espíritu reformista" y el "espíritu totalitario" de la socialdemocracia, se le debe al austromarxismo el mérito de haber impostado:

a) El problema de cuánta ciencia hay en el marxismo o cuánta ciencia puede provenir del mismo.

b) La tematización de la cuestión concerniente al problema de la fundamentación de los valores socialistas.

El primer problema lo plantearon los austromarxistas bajo la influencia de la filosofía neokantiana y las concepciones de Mach; el segundo, ya sea bajo la influencia de los neokantianos o de los estímulos que recibieron de pensadores

como Hans Kelsen; y respecto de ambos problemas fueron influenciados por Carl Menger y por la Escuela vienesa de economía.

¿Quiénes eran estos austromarxistas? Uno de ellos, Otto Bauer, describe el origen del austromarxismo en estos términos: "Del movimiento estudiantil socialista vienés, surgió [...] una joven escuela marxista, cuyos representantes de mayor prestigio eran, a finales de los años noventa, Max Adler, Karl Renner y Rudolf Hilferding: a ellos se unieron, poco tiempo después, Gustav Eckstein, Friedrich Adler y yo". Estos habían crecido en una época en la que los neokantianos como Windelband, Rickert y Cohen o pensadores como Kelsen habían desarrollado una crítica a Marx que, valiéndose de argumentos kantianos, gnoseocríticos, pone en cuestión la posibilidad de una ciencia de leyes causales del desarrollo social. De este modo, la teoría marxista de la necesidad histórica e inevitable de la revolución social había de ser superada y el socialismo debía reducirse a un postulado ético, a una máxima de valoración o acción en el ámbito del ordenamiento social existente".

Esto dice Bauer a propósito de la confrontación entre el austromarxismo y el neokantismo. Pero nos informa aún más: "Si Marx y Engels tomaron a Hegel como punto de partida y los marxistas posteriores partieron del materialismo, los más jóvenes "austromarxistas" se basaron en Kant y en Mach. Por otra parte, en los ambientes universitarios austriacos, ellos debían enfrentar a la llamada Escuela austriaca de economía; y este enfrentamiento influenció el método y la estructura de su pensamiento. Finalmente, en la vieja Austria, sacudida por conflictos de nacionalidad, todos debían haber aprendido a aplicar la concepción marxista de la historia a fenómenos complejos que no toleraban el empleo superficial y esquemático del método de Marx".

Fue así como se conformó esa "comunidad espiritual (*Geistesgemeinschaft*) que se conoció con el nombre de *austromarxismo*. Tal comunidad se dividió a comienzos de la guerra y los desacuerdos aumentaron durante la guerra y después de ella sobre asuntos como el de la guerra, la nacionalidad, la valoración de la revolución rusa o de la democracia-dictadura. A propósito de la valoración de la revolución rusa, Adler, aunque perteneciera al ala izquierda de la socialdemocracia austriaca, sostuvo que "[...] la dictadura bolchevique terminó *transformándose en una dictadura dirigida contra una gran parte del proletariado*".

2. Max Adler y el marxismo como "programa científico"

Especificados, pues, los rasgos básicos del austromarxismo, detengámonos ahora en mayores detalles, analizando más en particular las obras de Max Adler (1873-1937). Presionado por la urgencia de dar una fundamentación teórica a la sociología, de distinguir la ciencia (que describe) de la ética (que prescribe), y de eliminar los elementos mítico-metafísicos del marxismo, Adler –frente a las tesis marxistas según las cuales el desarrollo histórico hará que ocurra lo que es bueno que suceda– pone enseguida en evidencia que *"el progreso* no es un concepto pertinente para las leyes de la naturaleza, sino para las del espíritu, que no puede ser explicado y demostrado, sino creado y creído por los hombres".

Un *proceso* o *desarrollo histórico*, en resumen, no es un *progreso*: se hace tal si el acontecimiento que sucede, realiza o incrementa uno de los valores (justicia, libertad, igualdad, etc.), que los hombres crean y en los que creen, pero, que no se pueden fundamentar ni demostrar por argumentaciones científicas. En efecto, existen explicaciones científicas, pero no existen explicaciones éticas o estéticas: sólo existen valoraciones éticas o estéticas.

Pero, ¿qué es lo que explica el marxismo? ¿La concepción marxista, es, por ejemplo, científica y por lo tanto puede presentar expiaciones plausibles de los acontecimientos históricos, o se trata de hipótesis metafísicas incontrolables por completo, asentadas en el aire?

Adler, frente a este ineludible problema central, sostiene que el materialismo histórico, entendido como la teoría por la cual la ideología es *producida* por la base económica, es una tesis que "*no puede en modo alguno referirse a la letra* de los textos de Marx y Engels. En ellos no se encuentra ningún pasaje en el que se sostenga que la situación material produzca o tenga como efecto la espiritual; en cambio, se encuentra en ellos, con frecuencia, la indicación de que ellas están *necesariamente relacionadas la una con la otra*". Por eso, escribe Adler en *Problemas marxistas* (1920), "el "materialismo" de la concepción marxista de la historia y de la sociedad no es sino una acentuación polémica y programática del punto de vista empírico".

Por lo tanto, en opinión de Adler, el materialismo histórico no es una metafísica de la historia, sino más bien una indicación programática para considerar, en el análisis científico de los hechos históricos, el aspecto económico.

Esta es, por lo tanto, la primera operación interpretativa que Adler hace sobre los textos de Marx y Engels.

A propósito de la *dialéctica* se realiza un procedimiento análogo. Si por dialéctica entendemos "*un modo de ser*", es decir, "el contraste entre las cosas como padre de todo lo que sucede", entonces la dialéctica indica "una estructura esencial del ser" y, por consiguiente, es *metafísica*. Sin embargo, en opinión de Adler, la dialéctica en Marx y Engels no es una visión del mundo, una *Weltanschauung*, o una metafísica; ella, en la forma en la cual se presentaría en Marx y Engels, es "*un principio de investigación* para el estudio de la vida social". Resumiendo, la dialéctica marxista "*no tiene nada que ver con la cuestión de la naturaleza del ser*, sino que verifica simplemente la oposición que existe entre el interés propio del individuo y las formas sociales a las que éste viene constreñido". Adler ve en la dialéctica marxista una pura y simple "máxima de investigación".

3. El neokantismo de los austromarxistas y la fundamentación de los valores del socialismo

El materialismo histórico y el materialismo dialéctico de Marx y Engels son interpretados, pues, por Adler como *principios heurísticos*.

Pero, hay más aún. ¿Cómo establece el marxismo los valores del socialismo? Se vuelve a caer en la metafísica materialista-dialéctica que basaba en un todo indistinto los hechos y los valores, y estos últimos ¿en dónde encuentran su fundamento? ¿O se debe aceptar un extremo relativismo?

En realidad, escribe Adler: "El *conocer teórico* tiene siempre que ver *sólo* con el *ser* o el *acontecer de las cosas*. El problema de la ética consiste, en cambio, en la distinción entre el bien y el mal". Por consiguiente, "la idea política del socialismo está motivada solamente por la versión del imperativo categórico que pretende que en cada uno se respete la humanidad y que nadie sea considerado sólo como un medio sino, al mismo tiempo, siempre también como un fin". [Textos 2]

IV. El *marxismo en la Unión Soviética*

Plejanov: defensa de la ortodoxia y crítica a Lenin
→ § 1

√ Georgi Valentinovich Plejanov (1856-1918), fue apóstol del marxismo ortodoxo en Rusia. En nombre del materialismo histórico, criticó a Lenin: la historia tiene sus leyes objetivas e inmanentes; mal hizo Lenin en forzar el curso de los acontecimientos.

Contra quienes "confundían" la dialéctica con la *vulgar* teoría de la evolución, Plejanov quiso restablecer los derechos de la dialéctica. En el último período de su vida, tomó distancia también de la Revolución de Octubre, considerada por él como un golpe de mano de tipo blanquista.

√ En *¿Qué hacer?* –publicado en 1902– Lenin (1870-1924) atacó, por una parte, a los revisionistas y, por otra, a los teóricos de la espontaneidad revolucionaria de la clase obrera, es decir, a todos los que sostenían que la conciencia de clase y la revolución serían producto espontáneo del desarrollo del capitalismo. Lenin es un firme opositor de dicha concepción. El proletariado, en su opinión, no puede darse por sí mismo una seria conciencia revolucionaria; esta conciencia, mediante la teoría revolucionaria, la recibe el proletariado de un grupo "aristócrata" de intelectuales burgueses que saben y por ende tienen el deber de ser como guías de la humanidad en la lucha que ésta adelanta por su liberación final. Una lucha que –contra el Estado burgués y sin aguardar la caída inevitable del capitalismo y la revolución espontánea por parte de las masas– debe ser confiada al partido, que Lenin considera como una clase seleccionada de hombres "cuya profesión es la acción revolucionaria".

Lenin: el partido comunista como sección elegida de revolucionarios profesionales → § 2

En resumen, "para obtener su emancipación, el proletariado –escribe Lenin en *Estado y revolución* (1917)– debe derrocar a la burguesía, tomarse el poder político e instaurar la dictadura revolucionaria".

1. Plejanov y la difusión de la "ortodoxia"

Georgi Valentinovich Plejanov (1856-1918), fue quien difundió el marxismo en Rusia. Adhirió en un primer momento a la organización populista "Tierra y libertad", más tarde –luego de haber estudiado a Marx– combatió precisamente el populismo desde la perspectiva del marxismo ortodoxo. "Está fuera de duda –escribió en las *Cuestiones fundamentales del marxismo* (1908)– que las relaciones políticas influyen en el movimiento económico, pero está igualmente fuera de duda que, antes de influir sobre tal movimiento, éstas han sido creadas por él".

Esta es la razón por la cual los populistas (que piensan que la revolución en Rusia puede hacerse sin antes pasar por el capitalismo), se equivocan. La historia tiene sus *leyes objetivas e inmanentes* y tales leyes no pueden ser ignoradas. Mal hizo Lenin, en opinión de Plejanov, en forzar el desarrollo de la historia.

Por lo tanto, Plejanov es ortodoxo en cuanto concierne al materialismo histórico pero lo es igualmente en lo concerniente con el materialismo dialéctico.

"Muchos confunden la dialéctica con la *teoría de la evolución*. En cambio, ella *difiere esencialmente* de la vulgar "teoría de la evolución" que se acomoda al principio de que ni la naturaleza ni la historia dan saltos y que en el mundo todos los cambios se hacen gradualmente. Hegel había demostrado que, comprendida en tal sentido, la teoría de la evolución era inconsistente y ridícula".

Crítico igualmente de los "constructores de Dios", es decir, de aquellos que, como M. Gorkia, pensaban insertar el marxismo científico en un misticismo religioso, Plejanov, en el último período de su vida, se distanció del partido "jacobino" y "dictatorial" de Lenin y rechazó, incluso la Revolución de Octubre, en cuanto la veía como un golpe de mano de tipo blanquista, como un intento realizado sobre una situación no madura aún para tal propósito.

De regreso a Rusia, luego de la revolución, Plejanov fue acusado de traición por la mayoría de los bolcheviques, quienes trazaron una neta distinción entre los "buenos trabajos" del primer Plejanov y los "malos" del Plejanov "revisionista".

2. Lenin

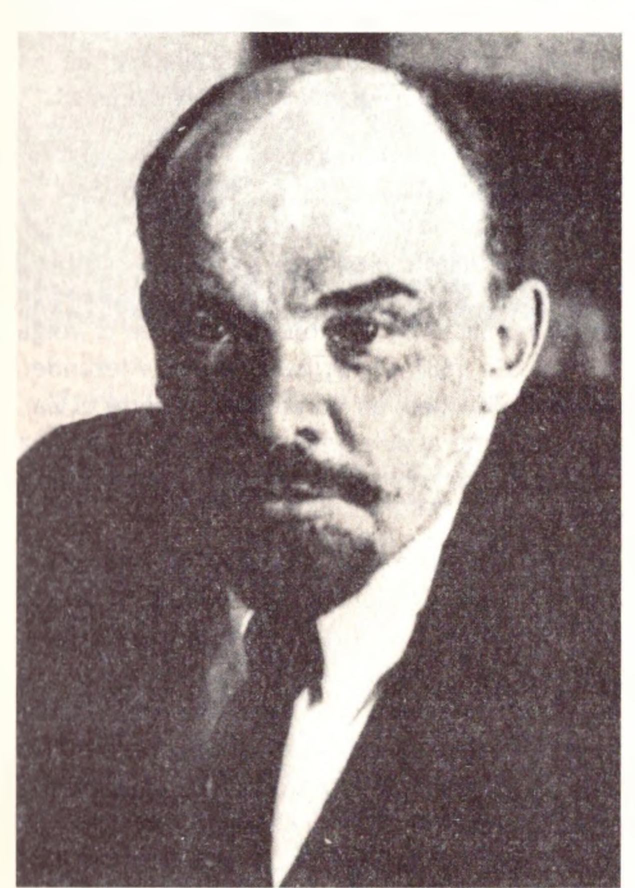
2.1 El partido como vanguardia armada del proletariado

Vladimir Illich Ulianov (llamado *Lenin*), nació en 1870, en Simbirsk en el Volga medio y fue el tercero entre seis hijos. En 1887, el hermano mayor, Alexander, participó, con un grupo de estudiantes nihilistas, en un atentado contra el Zar. Descubierto, fue arrestado y ajusticiado. Este acontecimiento trágico causó una enorme impresión en el joven Lenin, quien se convenció de que la vía anárquica no era apta para derrotar al zarismo.

Luego del doctorado, Lenin estudió los problemas económicos de Rusia e inició la lectura de las obras de Marx y Engels. Convencido de la rectitud de sus ideas, combatió a los "populistas" y luego de una corta permanencia en Suiza (1895) –en donde contactó a algunos emigrados, entre ellos a Plejanov– volvió a Rusia con la intención de dar vida al partido socialdemócrata ruso (que adhirió a la Segunda Internacional). Pero fue arrestado y deportado a Siberia, por tres años. En 1900, Lenin logró expatriarse y permaneció en Europa occidental durante cinco años. En 1903, el partido socialdemócrata ruso celebró un congreso en Bruselas y la corriente de Lenin logró imponerse, aunque por estrecho margen. Desde entonces esta corriente será llamada *bolchevique* (*bolchi*, en ruso, quiere decir "más"), mientras que el grupo contrario será llamado *menchevique* (*menchi* significa

"menos"). El fracaso de la revolución de 1905, obligó a Lenin a huir de nuevo de Rusia, a donde había regresado hacía poco. En 1917, fue protagonista, de primera plana, en la Revolución de Octubre. Elegido presidente del *Consejo de los comisarios del pueblo*, condujo a fondo su batalla contra todos los adversarios de la Revolución de Octubre, aunque en un cierto momento se vio obligado a introducir de nuevo los mecanismos de la economía de mercado (la NEP). Por causa una enfermedad que lo afectó en 1922, murió el 21 de enero de 1924.

En 1902, Lenin publicó *¿Qué hacer?*, acta de nacimiento del *bolchevismo*. En él ataca, por una parte, el "revisionismo" (que no es otra cosa que "oportunismo", "eclecticismo" y "falta de principios"; Bernstein deforma "grotescamente" y "monstruosamente" el pensamiento de Marx) y, por otra, parte, ataca a los teóricos de la espontaneidad revolucionaria de la clase obrera. Estos, seguidores ortodoxos del materialismo histórico, reducían la política a un reflejo de la economía y, por lo tanto, sostenían que la conciencia de clase y la revolución serían un *producto espontáneo* del desarrollo del capitalismo. No obstante, Lenin se rebela contra tal idea: la historia, afirma, muestra que el proletariado no es capaz por sí mismo de madurar una seria conciencia política revolucionaria; esto, por sí sólo, conduce únicamente a reivindicaciones y no a la revolución; pero "sin teoría revolucionaria no puede darse un movimiento revolucionario" y el proletariado la recibe de un grupo "aristocrático" de intelectuales burgueses que saben y que, por saber, tienen



Vladimir Ili Ulianov, llamado Lenin (1870-1942), fue el guía teórico y práctico de la Revolución de Octubre

el derecho de ponerse como guías de su liberación final. Sólo así, en opinión de Lenin, el movimiento obrero podría llegar a ser "un movimiento invencible".

La conciencia política se identifica, según Lenin, con la ideología marxista. Ésta es la *doctrina oficial* del partido revolucionario; y ella –escribe Lenin en *Tres fuentes y tres partidos integrantes del marxismo*– es "omnipotente porque es justa". Ella constituye el partido y éste es el custodio de su pureza. Ella no se critica, ya que "*cada* disminución de la ideología socialista, *cada alejamiento* de la misma implica necesariamente un reforzamiento de la ideología burguesa". Esto significaría abdicar del propósito de fondo que es precisamente el de abatir la burguesía. Pero, para abatir la burguesía –insiste Lenin– la clase obrera debe tener un guía; el cual debe confiarse a un grupo seleccionado de hombres "cuya profesión –se lee en *¿Qué hacer?*– es la acción revolucionaria". Pues bien, esta sección escogida de revolucionarios de profesión es el partido comunista, entendido como el estado mayor del ejército proletario, como vanguardia del proletariado.

2.2 Estado, revolución, dictadura del proletariado y moral comunista

Estado y Revolución fue escrito por Lenin en 1917. Marx había sostenido que el Estado no es más que "el poder organizado de una clase para la opresión de otra", considerándolo simplemente como un "comité que administra los asuntos de toda la clase burguesa". Lenin se apropia sin reservas de esta teoría marxista: el Estado "es el instrumento de explotación de la clase oprimida por parte de la clase dominante"; el Estado de derecho es, en resumen, el gendarme de la propiedad privada y el policía personal de la clase que posee. "La sociedad civil está dividida en clases hostiles y además irreconciliablemente hostiles, cuyo armamento espontáneo determina una lucha armada entre ellas".

Ahora bien, los análisis históricos y sociales llevaban a Lenin a la conclusión de que la burguesía tenía, mediante el Estado, el total control económico y cultural del proletariado y que éste no tenía ni medios económicos, ni cultura, ni una organización política. Entonces Lenin –rechazando la tesis marxista del carácter inevitable de la caída del capitalismo y de la revolución espontánea por parte de las masas oprimidas– teoriza sobre el partido como sección selecta de revolucionarios de profesión, templados por una férrea disciplina de tipo militar, con el fin de organizar al proletariado y derrocar, mediante la violencia y la lucha armada, el dominio clasista de la burguesía. "Para obtener su emancipación –escribe

Lenin en *Estado y revolución*– el proletariado debe derribar a la burguesía, conquistar el poder político, instaurar su dictadura revolucionaria".

Y esta dictadura será la dictadura ejercida "con puño de hierro" por el partido en nombre del proletariado. |Textos 3|

V. El "*marxismo occidental*" de Lukács, Korsch y Bloch

√ La Tercera Internacional, bajo la dirección del partido bolchevique ruso, llevó a replantear a Marx a la luz de Hegel. La cuestión dominante fue el tema de la dialéctica; lo cual se percibe claramente en obras como *Historia y conciencia de clase* de Lukács y *Marxismo y filosofía* de Korsch.

Lukács: la ortodoxia marxista está en el método
→ § 1.1-1.2

Para György Lukács, de origen húngaro (1885-1971), la ortodoxia marxista se refiere exclusivamente al *método*. El método correcto para comprender las vicisitudes humanas es el marxista, es decir, el dialéctico. Esto significa que la sociedad se estudia como un *todo*, como algo *entero*, buscando sondear las conexiones que unen *dialécticamente* los acontecimientos y sus aspectos.

Lukács escribe: "La categoría de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel, reformulándolo de modo original y poniéndolo a la base de una ciencia completamente nueva". Y la conciencia de clase del proletariado es para Lukács la conciencia de la realidad social en su totalidad, de las contradicciones de esta realidad y de la solución de estas contradicciones en su totalidad: "Sólo la conciencia del proletariado puede encontrar un camino de salida a la crisis del capitalismo".

√ Lukács es autor de ensayos literarios (*Ensayos sobre el realismo*, 1948-1955; *Thomas Mann*, 1949 etc.), y teórico del realismo marxista en estética (*Teoría de la novela*, 1920): el arte, al igual que la ciencia, refleja "la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo y evolución". El instrumento que permite reflejar artísticamente la realidad es el "tipo": en el "tipo" lo particular es iluminado por lo universal y lo universal se expresa mediante lo particular. "En la representación del tipo, en el arte típico, se funden la norma y lo concreto, el elemento humano eterno y el determinado históricamente, la individualidad y la universalidad social. Por eso, en la creación de tipos, en la presentación de caracteres y de situaciones típicas, las tendencias más importantes de la evolución social reciben una adecuada expresión artística".

La estética realista marxista
→ § 1.3

√En 1923, Karl Korsch (1886-1961) escribió *Marxismo y filosofía*. En esta obra, Korsch critica a Lenin por haber sostenido que la conciencia de clase debería venir del "exterior" al proletariado; lo critica por su primitiva concepción gnoseológica del "reflejo" (la conciencia sería el "reflejo" de la materia); lo critica, además, por haber instaurado en Rusia no la dictadura del proletariado sino una dictadura sobre el proletariado. En perspectiva propositiva Korsch reafirma la validez de la "dialéctica materialista": la dialéctica constituye "el fundamento necesario metodológico del 'socialismo científico'".

Korsch: los errores de Lenin → § 2

√Criticado por los marxistas ortodoxos por su revisionismo y sus "herejías", Ernst Bloch (1885-1977) expuso su pensamiento más maduro en la obra *El principio esperanza* (3 vol.: 1954, 1955, 1959).

"Lo que importa –escribe Bloch– es aprender a esperar". En opinión suya, la verdad es que el hombre "en forma original, vive únicamente en tensión hacia el futuro". Bloch encuentra, en la raíz última de las cosas, lo *posible*, el "*todavía no*", lo incompleto susceptible de ser terminado; esta apertura, esta incompletez, es una condición positiva, es el camino hacia la emancipación humana.

De ahí, el nexo que une a Bloch con el marxismo, no obstante todas las críticas que se le dirigen y el disenso con los teóricos del *Diamat*: también el marxismo es una filosofía orientada hacia el futuro, una filosofía que, en vez de contemplar el mundo, busca transformarlo; es una teoría y una propuesta para liberar al hombre de las cadenas de la alienación. En esta perspectiva teórica, el principio marxista sobre la religión como "opio del pueblo", es revisado, ya que "donde hay esperanza, hay religión", afirma Bloch, el cual analiza la corriente "crítica" del cristianismo, que es una auténtica contestación del existente. A este propósito, véase las obras *Thomas Müzner: teólogo de la revolución* (1921) y *Ateísmo en el cristianismo* (1968).

Bloch: el hombre vive únicamente en tensión hacia el futuro → § 3

1. György Lukács

1.1 Totalidad y dialéctica

Si los marxistas de la Segunda Internacional leyeron a Marx a la luz del positivismo y del darwinismo; si los austromarxistas lo interpretaron desde la perspectiva del neokantismo, la Tercera Internacional, que nació en 1919, y que fue dirigida por el partido bolchevique ruso, hizo una relectura de Marx desde el punto de vista de Hegel, con una definida propuesta del tema de la *dialéctica* como asunto dominante. Los principales representantes de esta nueva dirección fue-

ron el húngaro György Lukács y el alemán Karl Korsch, quienes, en el mismo año 1923, publicaron sus respectivas obras más importantes: *Historia y conciencia de clase* (Lukács) y *Marxismo y filosofía* (Korsch).

Lukács (Budapest, 1885-1971) se interesó desde joven por la literatura y luego de dos años de permanencia en Italia, vivió en Heildelberg desde 1912 en donde, como amigo de Max Weber, se acercó al neokantismo y a la sociología. Atraído por Kierkegaard y Dostowieski, sobre el que escribió algunos ensayos, inició, bajo los estímulos de Ernst Bloch la lectura de Hegel y de ahí pasó al estudio de las obras de Marx.

En 1918, Lukács adhirió al partido comunista húngaro. Participó en la experiencia de la República de los Soviet de Bela Kun. Luego del derrocamiento de ésta, vivió en Viena, en donde apareció la colección de sus ensayos *Historia y conciencia de clase*, en 1923.

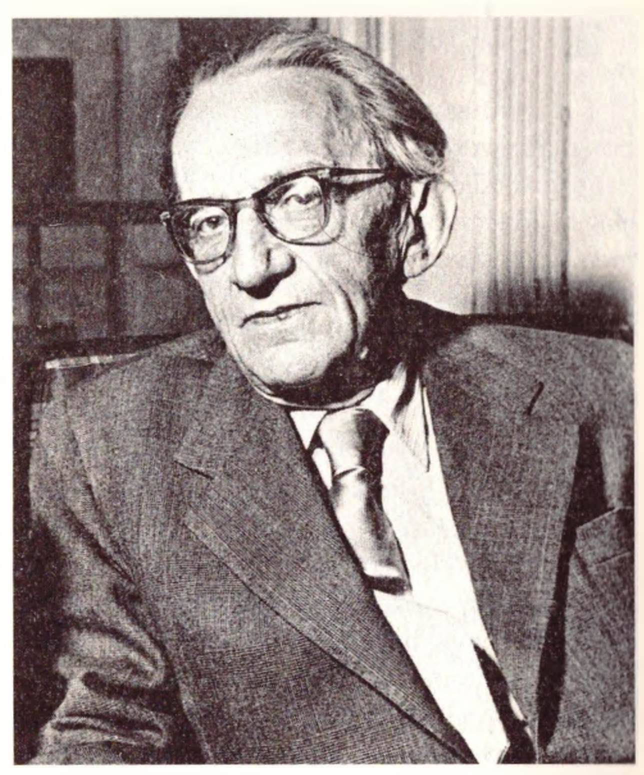
En esta obra, Lukács desea llevar al primer plano al marxismo ortodoxo. Sin embargo, "el marxismo ortodoxo no significa una aceptación acrítica de los resultados de la investigación marxista, no significa un "acto de fe" en esta o en aquella tesis de Marx, tampoco la exégesis de un libro "sagrado". En lo concerniente al marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al *método*. Esta es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se descubrió el método correcto para la investigación" y que, aunque tal método pueda ser "potenciado, desarrollado y profundizado", "todos los intentos de superarlo o 'mejorarlo' han tenido por efecto el hacerlo superficial, banal y ecléctico". Luego: el método correcto para comprender la historia humana es el *marxista*, es decir, el *dialéctico*.

El método dialéctico nos impide mirar *hechos* fraccionados, atomizados, no conectados en una *totalidad* (y esto es lo que hace la ciencia burguesa).

La aserción de Marx, según la cual las relaciones de producción de cada sociedad forman un todo, "es la premisa metodológica y la clave del conocimiento histórico de las relaciones sociales". La sociedad, pues, *es estudiada como un todo*, no la comprendemos si estudiamos éste o aquel aspecto sino que la entenderemos si sabemos captar las conexiones profundas que *unen dialécticamente* hechos y acontecimientos entre sí. Al refutar o al disolver el método dialéctico, "se pierde al mismo tiempo, la cognoscibilidad de la historia".

La categoría de *totalidad*, por lo tanto, no suprime los aspectos particulares o elementos de un acontecimiento; ella, más bien, tiende a sustraerlos de su aislamiento, ya no los considera como átomos errantes en el proceso histórico, no

los considera como estáticos, autónomos, o independientes uno del otro, sino que los considera como "momentos dialéctico-dinámicos de un todo, que es él mismo dialéctico-dinámico".



György Lukács (1885-1971), legado a la categoría de la dialéctica y de la totalidad, encaminadas a la comprensión del mundo histórico-social, elaboró una articulada estética marxista

El punto de vista del todo, la perspectiva de la totalidad, "determina la *forma de objetividad* de cada objeto de conocimiento". Para especificar este punto, Lukács cita a Marx: "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones llega a ser un *esclavo*. Una máquina hiladora de algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones llega a ser *capital*. Sustraída a estas condiciones, ella no es capital, del mismo modo que el oro por sí y en sí no es *dinero* y el azúcar no es el precio del azúcar". Este es uno de los fundamentos de la filosofía de Lukács: "La categoría de la totalidad, el dominio determinante y omnilateral del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel, reformulándolo de modo original y poniéndolo a la base de una ciencia enteramente nueva".

De este modo, Lukács llega a la solución del problema de las relaciones entre estructura y superestructura: éstas se encuentran en relación dialéctica. Ciertamente, "en la lucha por la conciencia, al materialismo histórico le corresponde un papel decisivo", sin embargo, debemos subrayar que "la creciente comprensión de la esencia de la sociedad, en la cual se refleja la lenta lucha de la burguesía con la muerte, representa un constante incremento de poder para el proletariado. Para éste, la verdad es un arma que conduce a la victoria y tanto más cuanto más desprevenida sea ésta". [Textos 4]

1.2 Clase y conciencia de clase

Las ciencias de la naturaleza se diferencian de las histórico-sociales no sólo por el objeto sino también por el método (en esto Lukács reprocha a Engels por haber extendido indebidamente la dialéctica al mundo de la naturaleza); las ciencias histórico-sociales tendrían, para Lukács, un método diverso en cuanto asumen la perspectiva de la *totalidad*. La sociedad es estudiada como un todo; la realidad puede ser captada, por encima de las apariencias, sólo en su totalidad. Pero, ¿quién puede comprender y penetrar la sociedad en su totalidad? "Sólo un sujeto –responde Lukács– que sea él mismo una totalidad, es capaz de realizar esta penetración". Y este sujeto es la *clase*: *"Sólo la clase puede penetrar mediante la acción la realidad social y modificarla en su totalidad"*.

Sujeto de la historia es, pues, el proletariado consciente, es decir, que tiene conciencia de clase. Y la *verdadera* conciencia de clase sólo puede tenerla el proletariado, mientras que la conciencia de la burguesía ha llegado a la admisión de las contradicciones que inevitablemente desgarran a la sociedad capitalista, pero no puede eliminarlas so pena de desaparecer, ya que sobre ellas la burguesía fundamenta su dominio. Por consiguiente, buscará por todos los medios negar tales contradicciones, contradecirlas y esconderlas". "El límite que hace "falsa" la conciencia de clase de la burguesía, es objetivo: es la misma situación de clase".

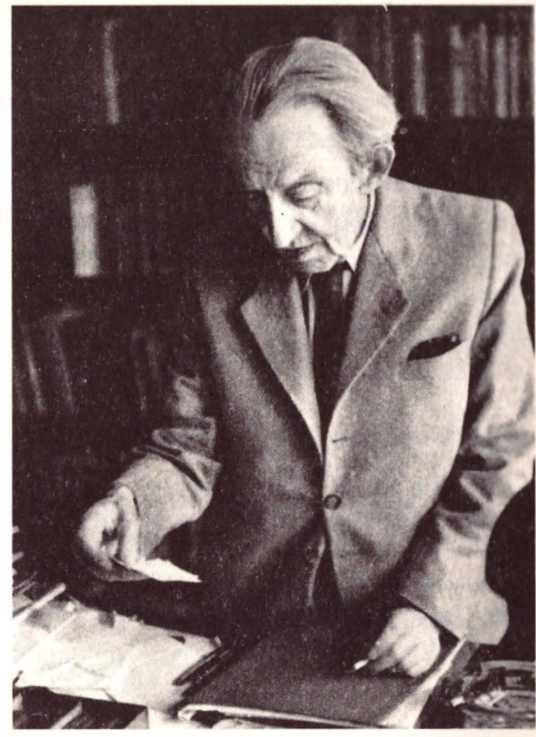
El proletariado, en cambio, tiende a negarse a sí mismo en cuanto proletariado y a conformar una sociedad sin clases: su conciencia de clase es el conocimiento de la realidad social en su totalidad, de las reales y profundas contradicciones de la realidad social, de la solución de estas contradicciones en su totalidad; esta conciencia es verdadera, porque no defiende los intereses de nadie, sino la libertad de todos: *"Sólo la conciencia de clase del proletariado puede hallar un camino de salida de la crisis del capitalismo"*. El proletariado, en efecto, "no puede sustraerse a su misión. Se trata sólo de saber cuánto deba sufrir aún antes de alcanzar la madurez ideológica, el adecuado conocimiento de la situación de clase: la conciencia de clase".

1.3 La estética marxista y el "realismo"

Lukács se empeñó, en el campo de la estética, por la creación de una verdadera *estética marxista*. Baste recordar, entre sus ensayos estético-literarios, además de su trabajo de juventud *Teoría de la novela* (1920), los *Ensayos sobre el realismo* (1948 y 1955), *Thomas Mann* (1949), *Realistas alemanes del siglo XIX* (1951), *Contribuciones a la*

historia de la estética (1953), *La novela histórica* (1955), *Sobre la categoría de la particularidad* (1957) y los dos volúmenes de la *Estética* (1963).

Convencido de que la concepción del mundo del proletariado es capaz "de recibir críticamente toda la herencia de la cultura progresista", Lukács afirma que el arte para el marxismo es reflejo de la realidad y que esta teoría no es en modo alguno nueva en la historia de nuestra cultura.



Lukacs en su estudio de Budapest, en una fotografía de 1965

Para el materialismo dialéctico, tomar conciencia del mundo exterior –que existe independientemente de nuestra conciencia– quiere decir que la realidad se refleja en los pensamientos, representaciones y sensaciones de los hombres. Ahora bien, "la creación artística, en cuanto es una forma de reflejo del mundo exterior en la conciencia humana, entra en la teoría general del conocimiento propia del materialismo dialéctico".

La estética marxista, por lo tanto, "pone el realismo en el centro de la teoría del arte". El realismo marxista es contrario tanto al "naturalismo" que intenta hacer una copia fotográfica de la superficie de la realidad, como al "formalismo" que se propone la perfección de las formas prescindiendo de la realidad o intentando cambiarla o estilizarla. El arte, al igual que la ciencia, refleja la realidad, "la totalidad de la vida humana en su movimiento, en su desarrollo, en su evolución".

"En la representación del tipo –escribe Lukács– en el arte típico, se funden lo concreto y la norma, el elemento humano eterno y lo determinado históricamente, la individualidad y la universalidad social. Por eso, en la creación de tipos, en la presentación de caracteres y de situaciones típicas, las más importantes tendencias de la evolución social, reciben una adecuada expresión artística". La concepción marxista del realismo afirma, pues, que el arte es creación de "tipos" en el que *lo particular es iluminado por lo universal y lo universal se expresa mediante lo particular*.

Por esto, no está prohibida la imaginación, al contrario, si ella logra construir un "tipo" y por éste hace hablar a la realidad: "También el más desenfrenado juego de la fantasía poética, la más fantasiosa representación de los fenómenos, son completamente conciliables con la concepción marxista del realismo".

Mediante la idea de "tipo", Lukács logra recuperar mucho del gran arte del pasado: un escritor (Balzac, por ejemplo), puede pertenecer a la clase burguesa, pero su obra puede ser considerada como realista y progresista si (como en el caso de Balzac exactamente) logra elaborar "tipos" y captar, por ellos, "las más importantes tendencias de la evolución social". [Textos 5]

2. Karl Korsch entre "dialéctica" y "ciencia"

Karl Korsch (1886-1961) escribía en una posdata a *Marxismo y filosofía* (1923) lo que sigue: "Mientras escribía este ensayo apareció el libro de György Lukács *Historia y conciencia de clase*. En cuanto he podido verificar hasta ahora, no puedo sino aprobar con alegría las exposiciones del autor, fundamentadas en una amplia base filosófica que con frecuencia tratan asuntos que he presentado en este ensayo".

Y precisamente por las razones por las que en la Tercera Internacional fue condenado el libro de Lukács, también lo fue el libro de Korsch, quien fue expulsado del partido comunista alemán en 1925.

En 1930 se publicó la segunda edición de *Marxismo y filosofía* y en ella Korsch no sólo critica a Kautsky y al marxismo ortodoxo, sino que ataca también a Lenin: lo ataca ante todo por haber pensado que la teoría y la conciencia de clase son algo que debe llegar a la praxis del proletariado "desde el exterior"; lo critica por la teoría gnoseológica del "reflejo" en cuanto que tal teoría representa una "concepción primitiva, predialéctica y justamente pretrascendental de la relación entre conciencia y ser"; y sostiene, además, que la dictadura instaurada por Lenin en Rusia no es una dictadura *del* proletariado sino una dictadura *sobre* el proletariado; la cual no es una dictadura de clase sino "del partido de las cúpulas del partido"; que ella es "una forma de constricción ideológica".

Korsch hace todas estas críticas en nombre de lo que él considera el núcleo auténtico de la filosofía de Marx, es decir, la *dialéctica*. "La esencia [...] de la "dialéctica materialista" del proletariado consiste [...] precisamente en resolver en concreto la contradicción material existente entre riqueza burguesa (el "capital") y miseria

proletaria con la substitución de esta sociedad burguesa y su Estado por la realidad material de la sociedad comunista sin clases. La dialéctica materialista constituye, pues, en cuanto "expresión teórica" de la lucha histórica del proletariado por su liberación, el fundamento necesario metodológico del "socialismo científico".

Sin embargo, esto implica que la dialéctica no puede ser concebida, en la línea de Engels, como una teoría que se enseña: "La dialéctica materialista" del proletariado no puede ser enseñada abstractamente o sirviéndose de los llamados ejemplos, como si se tratara de una "ciencia" dotada de un objeto particular. Sólo se la puede aplicar concretamente en la praxis de la revolución proletaria y en una teoría que es un componente inmanente y real de esta praxis revolucionaria". La superestructura ideológica, pues y con ella la filosofía, no tiene un carácter ficticio; al contrario, Korsch insiste en "la influencia y el peso de las ideologías en la vida de los hombres y de la sociedad, influencia y peso que hacen de éstas no un supermundo eterno sino una fuerza real, un agente histórico".

3. Ernst Bloch

3.1 La vida de un utópico

Al neomarxismo de Lukács y Korsch (contrarios a la interpretación positivista, "mecanicista" y antihumanista del marxismo) se une la original *filosofía de la esperanza* de Ernst Bloch, con su apasionada insistencia en el futuro entendido como la más auténtica dimensión del hombre.

Ernst Bloch nació en Ludwigshafen en 1885, sus padres pertenecían a la burguesía media judía. Muy joven aún, leyó a Hegel, por quien conservará durante toda su vida una gran estimación: "Quien en el estudio de la dialéctica histórico-materialista deja a un lado a Hegel –escribió en 1949 en *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel*– no tiene ninguna posibilidad de dominar internamente el materialismo histórico-dialéctico". Se doctoró en Würzburg bajo la dirección de Külpe. En Berlín tuvo por maestro a Simmel y luego en Heildelberg frecuentó, junto con Lukács y Jaspers, el círculo de Max Weber. Con la llegada del nazismo, Bloch, que se había inscrito en el partido comunista, fue obligado a un largo exilio por Zurich, Viena, Praga y Cambridge (Mass). En 1949, cuando se formó la República Democrática Alemana, Bloch fue profesor en Lepzig. Por diferencias con los teóricos del *Diamat* (*mat*erialismo *dia*léctico) fue obligado a abandonar la cátedra.

Criticado por su revisionismo y sus "herejías", acusado de corromper a la juventud, le fue quitada la dirección de la "Revista alemana de filosofía" y además de la confiscación de su obra *El principio esperanza*, se le prohibió publicar otros libros.

Sus mejores amigos y estudiantes fueron arrestados. W. Harich fue condenado a diez años de prisión, G. Zehm, a cuatro, M. Hertwig a dos. En 1961, año en el que se levantó el muro de Berlín, Bloch, que en ese momento se encontraba en Baviera, pidió asilo político y decidió no regresar más a Alemania oriental. Aceptó enseñar en la Universidad de Tubinga, ciudad en la cual residió hasta el momento de su muerte, acaecida en 1977. Diez años antes, en 1967, se le había dado el premio de la Paz de los editores alemanes, honor que, antes que él, habían recibido, entre otras personalidades, Romano Guardini, Paul Tillich, Karl Jaspers, Martin Buber y Gabriel Marcel.

Durante la Primera Guerra Mundial, Bloch –convencido pacifista– se había retirado a Suiza, en donde escribió la primera de sus más importantes obras: *Espíritu de la utopía* (1918), trabajo que contiene *in nuce*, los conceptos básicos de la visión filosófica que luego hallará su articulación más madura en *El principio esperanza* (3 vol., 1954, 1955, 1959). Su investigación *Frans Münzer: teólogo de la revolución*, es de 1921; la colección de ensayos (escritos entre 1924 y 1933) recogida en *Herencia de este tiempo* es de 1935; la obra *Sujeto-Objeto. Comentario a Hegel* fue publicada en 1949. En 1961 aparecieron las *Cuestiones filosóficas fundamentales para una ontología del todavía-no-ser* y en 1968 el *Ateísmo en el cristianismo*.

3.2 "Lo importante es aprender a esperar"

La esperanza no es un asunto de poca importancia en la vida humana. Más bien, es lo primero y más fundamental que el hombre debe aprender: "Lo importante –escribió Bloch en *El principio esperanza*– es aprender a esperar".

Algunos filósofos han puesto en el centro de su reflexión el ser, el conocimiento, el Estado, la conciencia y así sucesivamente. Bloch, en cambio, articula su filosofía sobre la *esperanza*. Hace esto porque está convenido de que el hombre "en forma original, vive en tensión hacia el futuro; el pasado llega sólo más tarde y el presente verdadero no ha llegado aún".

El hombre vive en tensión hacia el futuro. Bloch, sin embargo, opina que en toda la realidad, no sólo en la humana sino también en la natural, está presente y activo el estímulo original que la impulsa hacia delante, hacia la novedad del *futuro*, que la orienta hacia la realización de lo *posible*. Bloch llama *hambre* a la



Ernst Bloch (1885-1977), exponente de la "filosofía de la esperanza", sostuvo que el hombre es la criatura que, por esencia, se lanza hacia los posible".

dimensión cósmica de este impulso y *esperanza* o *deseo* a sus manifestaciones en la vida humana. Por consiguiente, vemos que el principio esperanza no es en Bloch un simple asunto psicológico: es un genuino *principio ontológico*, es el principio de la ontología del "todavía-no-ser". En efecto, a la raíz última de las cosas, Bloch encuentra lo *posible*, es decir, el "todavía-no", o lo incompleto, susceptible de ser terminado: "Una apertura que es consecuencia de una condición aun no del todo suficiente y por lo mismo que se proyecta más o menos inadecuada".

Y esta apertura, esta incompletez, no es una condición negativa, sino más bien positiva, es el camino hacia el cumplimiento, hacia la emancipación humana: el impulso a esperar "amplía el horizonte del hombre, en vez de estrecharlo". Pero, para que este horizonte se haga más amplio, hay necesidad de "hombres que se lancen activamente dentro del devenir del que son parte".

3.3 "El marxismo es ampliado fielmente"

La función utópica del ser humano consciente proyecta y transforma, representa lo más avanzado y más activo de la fatigosa tensión hacia la aurora que preocupa al mundo: del día lleno de sombras en las que las claves de lo real, es decir las formas del proceso, llegan y tienen lugar aún". El hombre proyecta y modifica su mundo y a sí mismo conscientemente y lo hace en el "espacio de la utopía".

Aquí es donde la filosofía de Bloch encaja con presupuestos marxistas y simultáneamente tiende a sacar consecuencias que Marx no vio. Si la esperanza es el

elemento estimulador y básico de la vida humana; si el hombre está llamado a sobrepasarse continuamente, a crear el futuro, a proyectarse; si él "es la criatura que por esencia se proyecta en lo posible hacia el futuro", entonces se comprende cuál es el vínculo que une a Bloch con Marx: también la filosofía marxista coloca como fin inderogable no el de contemplar el mundo sino el de transformarlo. La filosofía marxista es una filosofía vuelta hacia el futuro. A aquello que aún no es.

La filosofía de la esperanza es, como la marxista, una filosofía del futuro, y análogamente a la marxista, tiene en el fundamento la tesis de que el hombre se encuentra en estado de alienación. Sin embargo, mientras que la alienación de que habla Marx es fruto de motivos económicos, Bloch la hace remontar a razones más profundas y universales, a *razones ontológicas*. El hombre está alienado porque es inacabado, incompleto como el universo del que hace parte: "El hombre es la criatura que, por esencia, se proyecta a lo posible [...]".

Por otra parte, el marxismo debe ser ampliado. Debe ser ampliado porque la inspección fenomenológica de la subjetividad humana nos muestra que el hombre no se reduce al pasado ni es absorbido por el presente. El "rojo cálido" del futuro impulsa al hombre a trascender sin descanso las situaciones presentes y a superar los resultados obtenidos; lo impulsa hacia contenidos de esperanza, hacia mundos posibles, hacia la "Utopía". Es una "corriente de calor" que agita una indestructible esperanza de vida nueva, de un *novum ultimum*.

3.4 "En donde hay esperanza hay religión"

En opinión de Bloch, la religión no es sólo expresión de la alienación del hombre. Esta es la idea de Feuerbach y de Marx. Pero, también en esto, Marx, o mejor el marxismo vulgar, el que interpreta la religión como opio del pueblo, ha de ser revisado y ampliado.

"Donde hay esperanza, hay religión" afirma Bloch que tanto en *Thomas Münzer teólogo de la revolución* y luego en el más reciente *Ateísmo en el cristianismo*, distingue la dimensión "teocrática" del cristianismo de la "herética". La primera aniquila al hombre, destruyendo su apertura hacia lo nuevo; la segunda, en cambio, es una dimensión subversiva, es contestación del cristianismo existente, es el "hilo rojo" que atraviesa toda la Biblia, en donde estalla "[...] el sufrimiento de quien no quiere permanecer tal como es, la espera urgente del éxodo, de las reparaciones, del

llegar a ser distinto". En el *Antiguo Testamento* se da la rebelión del hombre contra Dios: nos lo dice el episodio del pecado original o por ejemplo, el libro de Job. Y lo más importante en el *Nuevo Testamento*, es el anuncio escatológico que Jesús hace del reino: y el reino es un acontecimiento del cosmos, que se abre hacia la nueva Jerusalén".

Ciertamente, la escatología mencionada por Bloch no va más allá de la tierra: es completamente intraterrestre. Sin embargo, hemos visto, que algunos teólogos contemporáneos más comprometidos tomarán, en préstamo, elementos conceptuales del material de Bloch para su trabajo.

VI. El *neomarxismo en Francia*

√ Convencido de que los errores del sistema soviético (invasión de Checoslovaquia, represión de los intelectuales en la URSS, las sanciones económicas a China, el antisemitismo en Polonia y Leningrado, etc.), eran consecuencias del sistema mismo, Roger Garaudy (1913-1996), filósofo y durante un tiempo secretario del partido comunista francés, quiso proponer un *marxismo humanista* como alternativa al leninismo estalinista.

Garaudy: un encuentro con los cristianos para una alternativa al leninismo estalinista → § 1

En *La alternativa* (1972) Garaudy afirmó que "nuestra sociedad está a punto de desintegrarse" y que para salir de esta crisis "es necesario una transformación de los fundamentos". Es indispensable un cambio radical, no sólo en el plano de la propiedad y de las estructuras del poder, sino también en el plano de la cultura y de la educación, de la religión y de la fe, de la vida y su sentido".

Garaudy, que tenía claro la diferencia entre la concepción marxista y la cristiana, y que mucho después se hizo musulmán, llevó con los cristianos un *diálogo fecundo*, con la esperanza de que una colaboración con los comunistas en puntos concretos, llevará a los cristianos a encontrar "en nuestra tierra un comienzo de su cielo".

√ Radicalmente opuesto a la interpretación "humanista" de Marx, fue Louis Althusser (1918-1990). Autor de *Por Marx* (1965) y de *Para leer el capital* (1965) –este último escrito en colaboración– Althusser se propuso volver al *verdadero* Marx, contra los intentos de disfrazar a Marx con Hegel o con Husserl.

Althusseri: contra el mito de un hombre libre creador del propio destino → § 2

El verdadero Marx es el filósofo del antihumanismo. "El sujeto –escribe Althusser en *Para leer el capital*– no es sino el soporte de

las relaciones de producción. Su realidad no es más consistente que la de un sutil soporte". Es posible conocer al hombre –se lee en *Por Marx*– sólo a condición de que abandonemos el mito filosófico de un hombre libre, creador, dueño de su destino y de la historia humana. En estas ideas se encuentra la razón por la cual la obra de Althusser es enmarcada, con mucha frecuencia, dentro del *estructuralismo*.

1. Roger Garaudy

1.1 Los errores del sistema soviético

"Después de la excomunión de Yugoslavia en 1948, luego de la revelación de los crímenes del período estalinista en el XX Congreso del partido comunista soviético, luego de las revueltas de los obreros de Berlín y de Poznan en 1956, luego de la sublevación húngara de 1956 y la de los estudiantes y obreros contra el modelo estalinista de Rakosi, que ofreció a la contrarrevolución sus mejores cartas, luego de las sanciones económicas contra China en 1958 y las campañas de calumnias que llevaron a una discusión del movimiento comunista, luego de la invasión a Checoslovaquia y los crímenes de la 'normalización', luego de la inquisición intelectual en la Unión Soviética, del proceso Sinavski a la campaña de deshonra contra Solgenitsin, luego de la explosión de antisemitismo en Polonia y después en Leningrado, luego de la masacre de los obreros polacos que estaban en huelga, –y omito el resto– después de todo esto, ya no es posible decir, como se ha hecho hasta ahora al final de cada catástrofe: se trata de errores. Lo que nosotros consideramos errores ¿no son la consecuencia del sistema mismo? ¿No del sistema socialista sino del sistema soviético como la han concebido desde Stalin hasta Bresnev? ¿No debemos reflexionar sobre lo necesidad de proceder a una gran inversión; intentar concebir un socialismo que se construya sólo desde lo 'alto' sino también desde 'abajo'?".

Estas palabras las pronunció Garaudy el 23 de enero de 1971 y manifiestan claramente el desafío que el filósofo francés (1913-1996) lanzó a los "nuevos zares" del Kremlin, con el fin de liberar el marxismo de las deformaciones estalinistas que transformaron la dictadura del proletariado en una dictadura sobre y contra el proletariado, impidiendo a la teoría marxista desarrollarse en sus elementos vitales, bloqueando la participación consciente y responsable de las masas en la construcción del socialismo. Los dirigentes soviéticos, en opinión de Garaudy, se aferraron a un *centralismo burocrático sofocante*; incapaces de recibir el más mínimo "empuje desde abajo" de hecho, dispuestos a rechazar todo intento de renova-

ción, fueron responsables de la degeneración teórica del marxismo y de la práctica criminal ejercida por el omnipotente poder policíaco en Rusia, y en los países satélites. En pocas palabras, lo que los soviéticos temen y combaten es un socialismo de rostro humano. [Textos 6]

1.2 La alternativa

Así Garaudy llevó a plena madurez la corriente del marxismo "personalista" que había tenido, aun antes de Garaudy, sus representantes en Henri Lefebvre (1901-1979), Lucien Goldmann (1913-1970) y desde luego Sartre.

Garaudy propone y defiende un marxismo humanista. Pero, más concretamente, ¿qué es lo que propone Garaudy? ¿Cuál es su *alternativa* al leninismo estalinista? Garaudy escribe en *La alternativa*: "Nuestra sociedad está a punto de desintegrarse" por eso "es necesaria una transformación de los fundamentos. Pero no es posible con los métodos tradicionales. Para que una crisis de tal envergadura sea resuelta, se necesita mucho más que una revolución: exige un cambio radical, y no sólo en el plano de la propiedad y de las estructuras del poder, sino en el de la cultura y de la educación, de la religión y de la fe, de la vida y su sentido. Cambiar el mundo es cambiar la vida [...]. La única hipótesis que ha de excluirse es la de seguir por el camino actual". No se necesita "crear un partido sino un espíritu", conscientes de que "no tenemos la posibilidad de elegir entre el orden y el cambio, sino entre una revolución agitada y una revolución constructiva".

1.3 Marxismo y cristianismo

En 1960 (en *Moral cristiana y moral marxista*) Garaudy afirmó: "La teología cristiana representa para el marxismo lo que la alquimia medieval representó para la física nuclear moderna: el sueño impotente de la transmutación de la materia llegó a ser la realidad de nuestra técnica, justo como la exigencia escatológica del amor y de la dignidad humana encuentran en el marxismo las condiciones para su encarnación, pero más en otro mundo, ilusorio y desdoblamiento del primero, sino en nuestro mundo". Tres años más tarde, en el ensayo *¿Qué es la moral marxista?* Garaudy evidenció dos núcleos esenciales de la moral cristiana:

a) En primer lugar, "el cristianismo ha creado una nueva dimensión del hombre: la de persona humana. Tal noción era tan extraña al racionalismo clá-

sico que los Padres griegos se encontraron con la imposibilidad de hallar en la filosofía griega las categorías y las palabras para expresar esta nueva realidad. El pensamiento helénico no era capaz de concebir que lo infinito y lo universal pudieran expresarse en una persona".

b) La segunda contribución del cristianismo –continúa Garaudy– "consiste en la gran aspiración a un mundo en el cual reine una perfecta reciprocidad de las conciencias, en el cual ninguna persona sea un medio para otra".

No se desea que el cristiano se haga marxista o que el marxista se haga cristiano. Las diferencias permanecen: "Cristianos y marxistas –se lee en *Del anatema al diálogo* (1965)– viven las exigencias del mismo infinito; sólo que para los primeros el infinito es presencia, para lo otros, ausencia". Para los cristianos el hombre no es tal sin Dios; para los marxistas sólo existe el hombre. Sin embargo, es posible un *diálogo* fecundo, "por eso –dice Garaudy– nosotros los comunistas no despreciamos ni ridiculizamos al cristiano por su fe, por su amor, por sus sueños, por sus esperanzas. Nuestra función es la de trabajar y luchar para que ellos no se queden eternamente alejados o ilusionados [...] para que los cristianos mismos encuentren en nuestra tierra un inicio de su cielo".

2. Louis Althusser

2.1 La "ruptura epistemológica" del Marx de 1845

Radicalmente contrario a la interpretación "humanista" de Marx fue Louis Althusser, quién nació en 1918 en Birmandreis (en las cercanías de Argel), fue alumno de Bachelard, luego profesor en la École Normale Supérieure de París, hasta 1980, año en el que sufrió una enfermedad mental. Murió en 1990. Es autor de dos libros muy conocidos: *Por Marx* (1965) y con otros colaboradores *Para leer el capital* (1965).

Contra la reevaluación del "joven Marx" de los *Manuscritos*, contra los intentos de enmascarar a Marx con Hegel o con Husserl, con el riesgo de no reconocer ya al verdadero Marx, Althusser se propuso darnos de nuevo la *especificidad* de la teoría marxista. Y lo hace empleando instrumentos intelectuales provenientes del estructuralismo y de la epistemología de Bachelard.

En el Prefacio del libro *Por Marx*, pone de presente que, por un largo periodo la filosofía marxista ha desarrollado, de manera exclusiva, tres funciones:

1) La *función apologética*, en el sentido en que se la practicaba para justificar una determinada política o una determinada praxis.

2) La *función exegética*, que consiste en el comentario de los textos considerados como verdades definitivas.

3) La *función práctica*, que tiende a "dividir el mundo con un corte claro" a distinguirlo con base en la contraposición de clases, introduciendo esta distinción en la ciencia misma que se dividía en "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria".

Ahora bien, Althusser reaccionó frente a estos usos de la filosofía marxista. Él no diferenció más entre ciencia burguesa y ciencia proletaria, sino entre ciencia e ideología (para él *ideología* no es una teoría que describe la realidad, sino más bien "una voluntad" [...] o una esperanza o una nostalgia") y "busca la nueva concepción de la ciencia sobre la que se basa el *Capital*".

2.2 Por qué el marxismo es "antihumanismo" y "antihistoricismo"

El humanismo es ideología porque habla de un "hombre" totalmente imaginario; el humanismo pone en el centro al "hombre" y no advierte que éste desempeña un papel completamente secundario. En *Para leer el capital*, Althusser afirma: "El sujeto *no es otra cosa que el soporte de las relaciones de producción* [...]. Su realidad no es más consistente que la de un sutil soporte". Es necesario, pues, comprender que "tenemos que ver no con los hombres concretos sino con los hombres en cuanto realizan determinadas funciones en la estructura: portadores de fuerza-trabajo, representantes del capital [...]. Los hombres aparecen en la teoría sólo bajo la forma de soporte de las relaciones implicadas en la estructura y las formas de su individualidad aparecen como efectos particulares de la estructura [...] los individuos son sólo los efectos de la estructura". Esta es la razón por la cual el *Capital* constituye una auténtica *ruptura* con las ideas marxistas anteriores a él: el *Capital* nos da los principios necesarios para definir, por el modo de producción capitalista, "las *diversas formas de individualidad requeridas y producidas* por este modo de producción, según las funciones de las que los hombres sean los *soportes*".

El antihumanismo teórico de Marx es, pues, la absoluta condición indispensable para el conocimiento del mundo humano y de su transformación práctica: "No es posible conocer algo de los hombres –se lee en el *Por Marx*– sino con la absoluta condición de reducir a polvo el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclame de Marx para restaurar de un modo u otro una antropología o un humanismo filosóficos, no sería *teóricamente* más que polvo".



Louis Althusser (1918-1990), autor de *Para Marx* fue radicalmente contrario a la interpretación "humanista" de Marx.

El marxismo en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta "es antihumanismo y antihistoricismo".

La historia no se desarrolla de modo lineal ni se acerca progresiva e inevitablemente a una meta prefijada. Althusser sostiene que Marx heredó de Hegel sólo la idea de que la historia es "un proceso sin sujeto" y no la doctrina de la dialéctica. La historia no procede según un plan o de manera unilineal, sino por *rupturas sucesivas*. Y la especificidad de la contradicción marxista está no en la dialéctica sino en la *superdeterminación*. La superdeterminación es el efecto generado por el conjunto de las circunstancias concretas, o si se quiere, de la convergencia de las cadenas estructurales. Por eso, la contradicción económica es ciertamente "determinante pero, al mismo tiempo es determinada por los diversos niveles y por las instancias de la formación social que anima".

Por lo tanto, pareciera que, aunque no niegue el carácter fundamental del momento económico, Althusser tendiera, precisamente por fuerza de su antihistoricismo, a atenuar el economicismo marxista. Por otra parte, sí es verdad –afirma el mismo Althusser– que la ciencia no es ideología, también es verdad que ninguna sociedad humana puede dejar de lado la ideología. La ideología es "la relación vivida de los hombres con el mundo". La ideología es moral, religión, arte, política. Todas estas cosas son ideología porque en ellas "la función práctico-social prevalece sobre la función teórica (o función de conocimiento)". Y "dentro de esta inconsciencia ideológica, los hombres *llegan a modificar sus relaciones vividas con el mundo*. Pero no debe pensarse que sean los hombres o la acción de una clase la que hace la historia ni que ésta se dirija de manera necesaria hacia un fin *progresivo* (entre otras cosas porque los *hechos* no son *valores*); la historia es

más bien, para Althusser, una serie discontinua de coyunturas de varias estructuras, y los individuos y las clases, no son comprensibles fuera de las estructuras y de sus coyunturas.

VII. El *neomarxismo en Italia*

√ Antonio Labriola (1843-1904) fue investigador y difusor del marxismo en Italia. Alumno de Spaventa en Nápoles y luego profesor en Roma, autor de la obra *Del materialismo histórico* (1897). Labriola no niega la tesis central del materialismo histórico, es decir la tesis de la primacía de la estructura económica sobre la superestructura de las ideas; él, sin embargo, llama la atención sobre el hecho de que tal tesis "no puede, a manera de un talismán, valer continuamente, y a primera vista, como medio infalible" para entender los hechos sociales. Las formas de conciencia son también historia y la relación de derivación de las mismas de la estructura es "bastante complicada" y "no siempre descifrable".

Labriola: la relación entre estructura y superestructura es "bastante complicada" → § 1

√ Antonio Gramsci (1891-1937) el pensador marxista italiano más original, estuvo entre los fundadores del partido comunista en 1921. Arrestado por la policía fascista en noviembre de 1926, fue condenado en 1928 a veinticuatro años de cárcel que debía pagar en la casa penal de Turín. Habiéndosele reducido la pena, Gramsci fue liberado en abril de 1937; pero ya afectado físicamente, murió en una clínica romana, una semana después de haber recuperado la libertad. Sus *Cartas de la cárcel* están repletas de humanidad. El pensamiento de Gramsci –una de las más notables reelaboraciones del marxismo del siglo XX– lo desarrolló sobre todo en los *Cuadernos de la cárcel*.

Gramsci: un adversario del régimen fascista → § 2.1

√ Queriendo integrar el marxismo en el interior de la tradición cultural italiana, Gramsci se vio obligado a tener en cuenta la fuerte presencia de la filosofía de Benedetto Croce en la cultura italiana. Gramsci explicó el éxito de la ideas de Croce por el hecho de que, su filosofía en comparación con otras filosofías especulativas, supo expresar "mayor adhesión a la vida", es decir, a los problemas como se dan históricamente. Sin embargo, en opinión de Gramsci, también la de Croce es una "filosofía especulativa", una metafísica de la historia. Gramsci opone a esta filosofía su *filosofía de la praxis*, una concepción inmanentista, ciertamente, pero reducida a simple historia, privada por lo mismo de elementos metafísicos; por lo tanto contraria a concebir la estructura económica de manera

La filosofía de la praxis: una concepción de la vida "reducida a pura historia" → § 2.2-2.3

especulativa y doctrinaria como si fuera un "dios oculto". El materialismo histórico es un error. El alma del marxismo es el método dialéctico que permite comprender las contradicciones sociales, las situaciones concretas en las que viven los hombres concretos. Esta es la lección que nos llega de Lenin: cómo sintetizar teoría y práctica de modo que se llegue a la conquista del poder, qué estrategia emplear para penetrar en la Ciudad del Poder y apoderarse de él. La lección de Lenin es importante –sostiene Gramsci– no porque se la deba repetir, sino porque ella esboza el camino para construir –en condiciones históricas que han de ser analizadas cada vez– la sociedad socialista. Y sobre estas premisas se integra la *hegemonía*.

√ La sociedad está divida en clases; y para que una clase pueda llegar a ser guía de la sociedad ha de hacerse *clase dirigente*. La clase dirigente es aquella que –por fuerza de su propia organización, de la propia ideología, de una superioridad moral y de la capacidad para resolver los problemas– obtiene el consenso de las otras clases –formando así un *bloque histórico*– y está así lista para llegar a ser clase dominante.

La teoría de la hegemonía
→ § 2.4-2.6

En resumen: "La supremacía de un grupo social –escribe Gramsci– se manifiesta de dos modos, como "dominio" y como "dirección intelectual y moral". Sólo entrando en la sociedad civil (la prensa, la escuela, los sindicatos, etc.), y difundiendo en ella, con un trabajo incansable, las propias creencias, los propios ideales, la clase que busca la hegemonía puede poner las bases de su dominio. Aquí interviene la figura del *intelectual orgánico*, el cual, en el pensamiento de Gramsci, se identifica con el dirigente o responsable del partido; y el partido comunista –que es la encarnación de la voluntad revolucionaria jacobina– "representa la totalidad de los intereses y de las aspiraciones de la clase trabajadora".

1. Antonio Labriola

1.1 El marxismo no es ni positivismo ni naturalismo

Sin duda alguna el pensador neomarxista italiano más original fue Antonio Gramsci (1891-1937). Sin embargo, antes de él, el marxismo fue investigado, interpretado y difundido en Italia por Antonio Labriola (1843-1904), quién fue alumno de Spaventa en Nápoles y luego profesor en Roma. Labriola, bajo la influencia de Spaventa, se acercó a Hegel y luego, en un segundo momento –por los años 1870-1880– manifestó un fuerte interés por Herbart, hasta que aproximadamente en 1880, se convirtió al marxismo. Su escrito E*n memoria del manifiesto de los comunistas*, es de 1896 y D*el materialismo histórico* es de 1897.

Labriola buscó, ante todo, acentuar la diferencia entre marxismo y positivismo. Labriola aceptó del positivismo el método científico, pero rechazó la visión materialista del universo. La palabra *materia*, escribe Labriola, "es signo o recuerdo de una creencia metafísica o [...] es expresión del último sustrato hipotético de la experiencia naturista". Pero el materialismo histórico no es una metafísica de la *materia* ni opera "en el campo de la física, la química o la biología".

El marxismo, en pocas palabras, no es materialismo metafísico ni naturalismo. La *cultura*, insiste Labriola, no es *naturaleza*, aunque ambas se entrelacen continuamente. No se trata "de inducir o de deducir nada de los datos de la biología"; se trata, en cambio, de indagar sobre el vivir humano, es decir, de estudiar "las condiciones explícitas del vivir humano, en cuanto éste no es simplemente animal".

1.2 La concepción materialista de la historia

Aquí se insertan las consideraciones de Labriola sobre la *vexata quaestio* que, en el desarrollo del marxismo, se refiere a las relaciones entre estructura y superestructura. Sólo "el amor a la paradoja, inseparable siempre del celo de los apasionados divulgadores de una doctrina nueva, pudo haber inducido a algunos a la creencia de que para escribir la historia bastaba poner en evidencia el sólo "momento económico" (con frecuencia no comprobado aún y con frecuencia no comprobable de hecho), para dejar todo lo demás como carga inútil". Ya Engels (con quien Labriola mantuvo correspondencia) había puesto en evidencia –enfatiza Labriola– que los hechos históricos son explicables mediante la subyacente estructura económica sólo "en última instancia".

Con esto no se dice, en efecto, que Labriola rechace la tesis central del materialismo histórico. Más aún, él escribe: "Para nosotros es [...] indiscutible el principio de que las formas de la conciencia no determinan el ser del hombre, sino que el modo de ser determina la conciencia". Pero "*estas formas de la conciencia* –continúa Labriola– al ser determinadas por las condiciones de vida, *son también ellas la historia*. Esta no es sólo anatomía económica [...]". La teoría del materialismo histórico, es decir, la teoría de la primacía de la estructura económica sobre la superestructura de las ideas "no puede, a la manera de un talismán, valer continuamente y a primera vista, como medio infalible para reducir a elementos simples el desmedido aparato y el complicado engranaje de la sociedad". Esto porque "la estructura económica subyacente, que determina todo lo demás, no es un simple mecanismo del que broten, como efectos inmediatos automáticos y maquinales, institu-

ciones, leyes, costumbres, pensamientos, sentimientos e ideologías. El proceso de derivación y de mediación que va de este sustrato a todo lo demás, es bastante complicado, con frecuencia inútil y tortuoso, no siempre descifrable".

2. Antonio Gramsci

2.1 Vida y obra

El pensamiento de Antonio Gramsci, desarrollado sobre todo en sus *Cuadernos de la cárcel*, constituye una de las más notables *reelaboraciones* del marxismo del siglo XX, tanto por la constante referencia a problemas sociales concretos, culturales y políticos, como por su intento de *integrar el marxismo en la tradición italiana*. A este último propósito responden exactamente sus estudios, por ejemplo, sobre Maquiavelo, el resurgimiento italiano, la cuestión meridional, los católicos y sus instituciones y organizaciones, los movimientos obreros, los círculos intelectuales italianos, las formas de huelga y los consejos obreros, la filosofía de Benedetto Croce.



Antonio Gramsci (1891-1937) tuvo como intención de fondo introducir a Marx en la tradición italiana y sostuvo que Revolución de Octubre fue una revolución contra *El capital*

Nacido en Ales (provincia de Cagliari) en 1891, Gramsci, que provenía de una familia pobre, logró inscribirse —una vez terminados sus estudios en el Liceo— en la Universidad de Turín, gracias a una beca para sus estudios. Hacia finales de 1914 dejó la Universidad para dedicarse a la actividad política. Fue promotor, junto con otros, de la experiencia turinense de los "consejos de fábrica". Insatisfecho cada vez

más por la política del partido socialista, en 1921, estuvo entre los fundadores del Partido comunista, mientras que ya en 1919 había organizado, junto con Palmiro Togliatti, en el "Orden Nuevo" que circuló primero como un semanario y luego como diario. En 1922, invitado a la Internacional de Moscú, Gramsci conoció a Lenin. De regreso a Italia, 1924, fue elegido diputado y dirigió la "Unidad", órgano del partido comunista. Arrestado por la policía fascista en noviembre de 1926, fue condenado en 1928 por el tribunal especial a veinticuatro años de cárcel que debía pagar en la casa penal de Turín. Obtenida una reducción de la pena, Gramsci fue liberado en abril de 1937, pero ya su físico no soportaba más. Murió, en una clínica romana, una semana después de haber obtenido la libertad.

Sus *Cartas de la cárcel* son muy humanas.

2.2 La "filosofía de la praxis" contra la "filosofía especulativa" de Croce

Un propósito fundamental de la reflexión de Gramsci fue la de insertar el marxismo en la tradición italiana y por eso tuvo que contar con la filosofía de Benedetto Croce y la hegemonía que ésta había adquirido en la cultura italiana. Gramsci sostiene que uno de los motivos del éxito del historicismo de Croce fue que éste luchó eficazmente "contra la trascendencia y la teología en sus formas de pensamiento religioso-confesional" y junto a esto, está igualmente el que la filosofía de Croce, en relación con otras filosofías, expresó "mayor adhesión a la vida", afirmando que "la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico, en su desarrollo, presenta de vez en cuando".

Sin embargo, Croce, en opinión de Gramsci, permaneció unido a una "filosofía especulativa", a una *metafísica* de la historia por la cual "en el proceso dialéctico se presupone 'mecánicamente' que la tesis debe ser 'conservada' por la antítesis para no destruir el proceso en sí, que por lo mismo es 'previsto' como una repetición al infinito, mecánica y arbitrariamente prefijada".

La filosofía de Croce es, pues, una "filosofía especulativa" a la cual Gramsci opone su *filosofía de la praxis* o historicismo absoluto entendido como "la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia". En otras palabras, "la filosofía de la praxis proviene ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo". [Textos 7]

2.3 El "método dialéctico"

La filosofía de la praxis elimina "todo residuo de trascendencia y de teología" y por otra parte, no puede concebir la *estructura* de manera especulativa y doctrinaria como si fuera "un dios oculto". La estructura debe, en cambio, ser concebida "históricamente como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales los hombres reales se mueven y actúan [...]".

Para entender la historia no sirven, pues, las filosofías especulativas idealistas, pero son también inadecuados incluso los esquemas simplistas del marxismo vulgar. La comprensión de la historia necesita de su método: el *método dialéctico*, método dominado por Croce, no comprendido por los marxistas-vulgares, ignorado por los sociólogos. Sólo la dialéctica nos permite comprender lo que sea la realidad, en cuanto ésta es la conciencia de las contradicciones sociales en las cuales viven los hombres reales y que, en situaciones concretas, deben ser afrontadas por hombres reales, que tienen a sus espaldas una tradición específica y no otra.

2.4 La teoría de la hegemonía

Por lo dicho anteriormente no es difícil captar que la filosofía de la praxis de Gramsci es una concepción del marxismo contraria a la concepción positivista y mecanicista. Es una concepción en la cual los acontecimientos estructurales se mezclan e interactúan con elementos humanos, como la voluntad y el pensamiento. Esa es la lección que debe aprenderse de Lenin: cómo *sintetizar dialécticamente* teoría y praxis de modo que se pueda llegar a la conquista del poder, por parte de una fuerza emergente que se orienta a la creación de una nueva civilización. La lección de Lenin es importante no porque se deba *repetir*, sino porque indica la estrategia para penetrar (en condiciones diversas que han de ser analizadas) en la Ciudad del Poder con el fin de crear una sociedad socialista. Aquí, precisamente, se inserta la teoría de Gramsci sobre la "hegemonía".

La sociedad se estructura en clases. Ahora bien, para que una clase pueda proponerse como sujeto histórico, es decir, como motor que guía y forma la sociedad entera, debe "distinguir" y conquistar "autoconciencia crítica", es decir, debe configurarse como una fuerza que, con base en la propia ideología, en la propia organización y en la propia superioridad moral e intelectual, puede proponerse como clase *dirigente*. Una clase llega a ser dirigente cuando, habiendo forjado las energías

y la capacidad suficiente y tomando conciencia del derecho de dirigir toda la sociedad, obtiene el consentimiento de las clases subalternas, formando así un *bloque histórico*, es decir, un sistema articulado y orgánico de alianzas sociales unidas a una ideología y a una cultura comunes. "Nunca ha existido un Estado –escribe Gramsci– sin hegemonía" y en definitiva, la lucha entre dos clases por el dominio es "la lucha entre dos hegemonías". Por todo esto, se debe distinguir entre clase *dominante* y clase *dirigente*: "La supremacía de un grupo social –afirma Gramsci– se manifiesta de dos modos: como "dominio" y como "dirección intelectual y moral".

Hegemonía (teoría de la hegemonía). Con este concepto, Antonio Gramsci denota la capacidad de dirección que –gracias a la propia organización, a la propia superioridad moral e intelectual– una clase que aspira al poder, hará valer con el fin de obtener el necesario consenso que la hará llegar a ser dominante.

Una clase nunca podrá ser dirigente y luego dominante sin organizarse; y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, o sea, "sin que el aspecto teórico de la teoría-práctica se diferencie concretamente en un estrato de personas 'especializadas' en la elaboración conceptual y filosófica".

Estas personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica son los intelectuales orgánicos, quienes dan al proletariado "la conciencia de su misión histórica" y simultáneamente, las armas que le permiten conquistar las diversas instituciones de la sociedad civil (prensa, escuela, sindicatos, etc.), hasta que la Ciudad del Mando caerá en las manos socialistas.

El mando entra en crisis cuando la clase dominante pierde la capacidad para hallar soluciones a los nuevos problemas. Lo pierde porque entretanto ha nacido y crecido una nueva clase dirigente y hegemónica que no es todavía dominante pero que, advirtiendo con prepotencia su derecho a serlo, lo logrará y si es necesario mediante la violencia.

2.5 Sociedad política y sociedad civil

Pero se debe ir más allá: la distinción entre dominio y hegemonía le permite a Gramsci trazar otra distinción significativa: aquella entre *sociedad política* y *sociedad civil*. La sociedad política es el Estado, es decir, el poder como fuerza o también el aparato jurídico-coercitivo; la *sociedad civil*, en cambio, consiste en la trama de

las relaciones que los hombres establecen en instituciones como los sindicatos, los partidos, la Iglesia, la prensa, la escuela y así sucesivamente.

Dentro de estas instituciones de la sociedad civil la clase que busca la hegemonía debe difundir, mediante una acción cotidiana e incansable, los propios valores, creencias, ideales, creando una unidad moral e intelectual entre los diversos grupos sociales, originando un consenso en torno a una cultura que se presenta como válida universalmente y con la fuerza persuasiva de la capacidad de resolver los problemas urgentes de la vida nacional. Y formando el consenso, el grupo social hegemónico, crea la base del dominio.

De este modo, la historia no es concebida ya como la historia del desarrollo de las fuerzas productivas –según el esquema clásico marxista– sino sobre todo como la historia (densa de contrastes, interrelaciones, crisis de diverso tipo) del origen y de la expansión de principios hegemónicos o modelos culturales diferentes, mejor aún, antagónicos. Luego: *la superestructura es la que llega a ser fundamental en el desarrollo de la historia*.

2.6 El “intelectual orgánico” y el partido como “Príncipe moderno”

El grupo social que desee conquistar la Ciudad del Mando debe, pues, ante todo, elaborar una cultura propia, una visión del mundo y un conjunto de ideales que lo pongan en condiciones de proponer la propia candidatura para la dirección de la sociedad nacional. Pero, esto no basta, pues debe organizarse para difundir esta cultura entre las masas y lograr que se haga patrimonio nacional y, simultáneamente, debe crear un organismo autónomo que discipline de manera férrea, las fuerzas sociales interesadas en el cambio y que intentan establecer un nuevo orden social.

Aquí exactamente están las dos raíces de las dos grandes cuestiones enfrentadas por Gramsci: la *función de los intelectuales* y la *naturaleza del partido*. Esto porque una “masa” no se “distingue” ni llega a ser “independiente” sin organizarse y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores ni dirigentes, o sea, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas “especializadas” en la elaboración conceptual y filosófica.

Los intelectuales, por lo tanto, son necesarios para la construcción del socialismo, pues ellos son los “representantes de la ciencia y de la técnica” que dan “al proletariado la conciencia de su misión histórica”. De este modo, el intelectual no

es ya el investigador desinteresado de la verdad: él se configura como agente del partido; debe transformarse "en político, dirigente orgánico del partido".

El intelectual es un "funcionario", un "persuasor permanente", un "empleado de la clase dominante". Pero mientras los intelectuales italianos, del Renacimiento en adelante, no han sabido unificar culturalmente a la sociedad y, como Croce y Gentile, intentaron representar "la alta cultura", opuesta a la "cultura popular" y separada de ella, el intelectual marxista es un *intelectual orgánico*. En realidad, escribe Gramsci: "Toda relación hegemónica es necesariamente una relación pedagógica". *El intelectual orgánico, según la visión de Gramsci, tiende a identificarse con el dirigente y el responsable del partido*. Y el mismo partido, interpretando los intereses y las aspiraciones de sus miembros y procurándoles "todas las satisfacciones que encontraba antes en una multiplicidad de organizaciones", tiende a proponerse como el intelectual orgánico por excelencia. "El partido comunista representa la totalidad de los intereses y aspiraciones de la clase trabajadora"; es la encarnación de la voluntad colectiva revolucionaria jacobina; es, pues, el Príncipe moderno. [Textos 8]



Fotografía de la redacción de "Ordine Nuevo", entre cuyos fundadores se encuentra Gramsci.

BERNSTEIN

I. "LA DEMOCRACIA ES EL GRAN ARTE DEL COMPROMISO"

> *"La democracia es al mismo tiempo medio y fin [...]. El derecho al voto es el instrumento para transformar a los representantes del pueblo de amos en servidores del pueblo".*

La democracia es al mismo tiempo un medio y un fin. Es el medio para la lucha en pro del socialismo y es la forma de realización del socialismo. Lo cierto es que no hay que esperar milagros. En un país como Suiza en que el proletariado industrial representa la minoría de la población (ni siquiera medio millón sobre dos millones de personas adultas), no se le puede entregar a este proletariado el poder político. Tampoco en un país como Inglaterra en que el proletariado representa con mucho la clase más numerosa de la población, se puede convertir a dicho proletariado en el patrón de la industria, si el proletariado mismo no tiene ningún deseo de llegar a serlo y no está o no se siente todavía maduro para desempeñar las tareas que esto implica. Aunque en Inglaterra, en Suiza, en Francia, en Estados Unidos, en los países escandinavos, etc., el progreso social se ha convertido en una poderosa palanca. A los que no se contentan con los títulos sino que llegan al contenido les bastaría pasar revista a la legislación inglesa a partir de la reforma electoral de 1867, que concede. el derecho de voto a los trabajadores urbanos, para verificar el progreso tan importante que se ha hecho hacia el socialismo, si no es que ya dentro del socialismo. Desde esa época viene existiendo en tres cuartas partes del país la escuela elemental pública, siendo que hasta ese entonces sólo existían las escuelas privadas y clericales. La asistencia escolar alcanzaba en 1872 al 4.3% de la población, sin embargo, en 1896 ascendía al 14.2%; en 1872, el Estado gastaba sólo 15 millones de marcos al año en las solas escuelas elementales y en 1896, gastaba 127 millones. La administración de la escuela de la asistencia pública en los condados y en las comunas dejó de ser monopolio de los poseedores y de los privilegiados y la masa de los trabajadores tuvo el mismo derecho de voto que el más grande propietario de tierras o que el más rico capitalista. Los impuestos indirectos sufrieron una reducción constante y los directos un aumento constante (en 1866, se recabaron 120 millones de marcos en números redondos de impuestos sobre el ingreso; en 1898, se recabaron 330 millones a los que hay que añadir por lo menos de 80 a 100 millones

de marcos por concepto de ingresos suplementarios debidos al aumento del impuesto a las herencias). La legislación agraria se libré del temor reverencial hacia el absolutismo de la propiedad, y el derecho a la expropiación que hasta entonces sólo era aceptable por motivos de vialidad y de higiene, incluye ahora también en principio las transformaciones económicas. Es conocido el cambio tan radical sufrido por la política del Estado en relación con los trabajadores que ocupaba directa o indirectamente y la ampliación que ha experimentado la legislación fabril a partir de 1870. Todas estas medidas y la imitación que en mayor o menor grado se ha hecho de ellas en el continente, no se han debido de manera exclusiva aunque sí sustancial a la democracia o al margen de democracia efectiva de que disponen los respectivos países. Y si es cierto que en los diversos asuntos la legislación de los países políticamente avanzados no actúa con la misma rapidez que en otros países que, aun estando en condiciones políticas relativamente más atrasadas, se ven estimulados por monarcas o ministros dependientes entre sí, en cambio en los países en que se ha establecido la democracia, no se da nunca un retroceso en este sentido.

El principio de la democracia consiste en la supresión del dominio de clase. Se habla, y en ciertos aspectos con toda razón, del carácter conservador de la democracia. El absolutismo o el semiabsolutismo engaña a defensores y enemigos sobre la realidad de su poder. De ahí que en los países en que dominan o sobreviven sus tradiciones, existan proyectos extravagantes, un lenguaje forzado, una política tortuosa, un miedo a la revolución y una esperanza en la opresión. En la democracia los partidos y las clases que siguen a los partidos, aprenden muy pronto a conocer los límites de su poder y a emprender en cada caso únicamente las acciones que esperan poder realizar razonablemente en base a las circunstancias objetivas. Aun cuando llevan sus reivindicaciones más allá de sus intenciones ocultas, para poder ceder en el momento inevitable del compromiso –la democracia es la mejor escuela del compromiso–, lo hacen siempre con moderación. Tan es así que en una democracia la misma extrema izquierda parece la mayoría de las veces conservadora y la renovación, por el hecho de ser más uniforme, parece más lenta de lo que es en realidad. Sin embargo, su orientación es inconfundible. En la democracia, el derecho de voto hace virtualmente a su titular partícipe de los asuntos públicos, y esta participación virtual debe traducirse a la larga en una participación efectiva. A una clase obrera que no está desarrollada numérica ni intelectualmente, el derecho de voto le puede parecer durante mucho tiempo todavía como el derecho a escoger su propio "verdugo", pero a medida que crece numérica e intelectualmente, se convierte en un instrumento para transformar realmente a los representantes del pueblo, de patrones en servidores

del pueblo. Si los obreros ingleses votan en las elecciones parlamentarias por los partidos más viejos, cosa que los hace aparecer formalmente como la cola de los partidos burgueses, se da el caso de que en las circunscripciones electorales industriales es precisamente esta "cola" la que mueve a la cabeza y no viceversa. Dando por descontado el hecho de que en Inglaterra la extensión del derecho de voto realizada en 1884, junto con la reforma de las representaciones comunales le conquistaron a la socialdemocracia el derecho de ciudadanía como partido político.

¿La situación de los otros países es sustancialmente distinta? En Alemania el sufragio universal, aunque le pudo servir transitoriamente a Bismarck como un instrumento, en fin de cuentas lo obligó a que él mismo sirviera de instrumento al sufragio universal; aunque temporalmente pudo beneficiar a los Junkers del Elba oriental, hace mucho tiempo que se convirtió en una pesadilla aunque le permitió a Bismarck, en 1873, desenvainar la espada de la ley en contra de los socialistas, fue precisamente el sufragio universal el que rompió y debilito esta espada, y fue precisamente a través del sufragio universal como se logró finalmente hacerla desaparecer de las manos de Bismarck. Si en 1876, Bismarck, en lugar de dictar una ley excepcionalmente policíaca, hubiera establecido con la mayoría de que disponía en ese entonces, una ley excepcionalmente política que les quitara nuevamente a los trabajadores el derecho de voto, le hubiera infringido a la socialdemocracia, durante largo tiempo, un golpe más duro que con la otra ley. Aunque no cabe duda de que en ese caso hubiera afectado también a otra clase de gente. El sufragio universal como alternativa a la revolución, es un arma de dos filos.

No obstante, el sufragio universal es sólo una parte de la democracia, aunque sea la parte que a la larga está destinada a atraer a las demás como el imán, atrae los pedazos de hierro. Es un proceso que ciertamente avanza más lentamente de lo que muchos quisieran y sin embargo está vivo. La socialdemocracia no tiene un instrumento mejor para apoyar este proceso que situarse sin reticencias, aun a nivel doctrinal, en el terreno del sufragio universal y de la democracia, con todas las consecuencias que esto implica para su táctica.

Prácticamente, es decir en sus actuaciones, la socialdemocracia en el fondo siempre lo ha hecho. Muchas veces no lo han hecho y aún hoy día no lo hacen sus representantes literarios en sus declaraciones. Las expresiones formuladas en un período en que en toda Europa dominaba sin opositores el privilegio de la propiedad –y que por lo mismo eran explicables y en cierta medida justificables en dichas circunstancias, pero que hoy sólo significan un lastre–, son tratadas con un temor reverencial como si el avance del movimiento dependiera de ellas y no de la conciencia viva de lo que se puede hacer y es urgente hacer.

O ¿tal vez tiene sentido, por ejemplo, aferrarse a la expresión de la dictadura del proletariado en un período en que, por todas partes, los representantes de la socialdemocracia se sitúan prácticamente en el terreno de la acción parlamentaria, de la representación proporcional y de la legislación pública –cosas todas que se oponen a la dictadura? En la actualidad dicha expresión ha sobrevivido a sí misma, de tal manera que la única posibilidad que existe para conciliarla con la realidad consiste en despojar el término "dictadura" de su significado efectivo y atribuirle un sentido más moderado. Toda la actividad práctica de la socialdemocracia está encaminada a la creación de situaciones y requisitos que hagan posible y garanticen el tránsito sin rompimientos violentos del moderno orden social a un orden superior. Si los socialdemócratas esperan sacar continuamente de la convicción de ser los pioneros de una civilización superior el entusiasmo que los inflama, en esa misma convicción se apoya también, en última instancia, la justificación ética de la expropiación social en la que tienen fijos sus ojos. La dictadura de clase, por el contrario, pertenece a nivel de civilización más atrasado, y aun prescindiendo de la racionalidad y la factibilidad de la misma, sólo una recaída en el atavismo político puede evocar la idea de que el paso de la sociedad capitalista a la sociedad socialista debe realizarse forzosamente de acuerdo con las formas evolutivas de una época que no conocía o que conocía sólo de manera imperfecta los actuales métodos de propagación y de conquista de las leyes y que carecía de los órganos adecuados para tal fin.

Tomado de: Bernstein, E. *Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia.* Siglo Veintiuno Editores, México, 1982, pp. 218-221.

ADLER

2. SEMEJANZA DE MARX CON KANT

Para Adler la concepción de la historia propuesta por Kant es asimilable al materialismo dialéctico de Marx: "Sobre todo el concepto kantiano del antagonismo es el que muestra no sólo una similitud extrínseca con el concepto marxista de la dialéctica, sino que debe ser indicado incluso como el lado interno, psicosocial de esta última".

La concepción de la historia, como en Marx, y también en Kant constituye una parte integral de su concepción general, aunque en ambos casos no sea nunca expuesta de manera sistemática, sino que se la encuentra implícita en las obras de los dos pensadores. Sin embargo, Kant delineó un bosquejo muy significativo de su concepción de la historia en un breve pero notabilísi-

mo escrito, que solamente en los últimos años asumió una mayor importancia, o sea en el ensayo *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1874). Aquí la idea fundamental que compenetra todo el pensamiento kantiano desde el punto de vista teorético (es decir, comprender todo lo que sucede bajo leyes) es por primera vez aplicada a la historia de manera grandiosa. El concepto de una "historia universal debería comprender todo y sólo lo que vale para cualquier historia, lo que por tanto se refiere a la conformidad a leyes de los acontecimientos históricos que se despliegan en prefiguraciones muy variadas de pueblos y gobiernos de diferente género. Partiendo de aquí, la historia ya no es concebida como una desordenada mezcla de casualidad y heroísmo, como la de la acción de sabios legisladores, grandes capitanes y masas desenfrenadas, sino como un proceso, es decir, como un desarrollo que progresa según leyes. Y este desarrollo no carece de meta, sino que permite reconocer un progreso continuo, dirigido hacia una culturación cada vez mayor de la sociedad humana. Pero el modo como, según Kant, este proceso se realiza constituye el elemento realmente grande y operante en su teoría de la historia. En efecto, el progreso no es de ningún modo el resultado de una capacidad de imponerse de manera definitiva que caracterice el ideal de la humanidad ni en general de una actividad finalista de los hombres conscientemente a ella inspirada, y ni siquiera una obra de la providencia o del supremo amor divino, sino más bien un resultado necesario y ciego, propio de los vulgares instintos de la humanidad, de todos sus desnudos y crudos instintos de conservación y de las pasiones dirigida a satisfacer los propios intereses. El progreso se verifica no ya por medio, sino, por así decir, contra, y en todo caso (al menos hasta ahora) sin la voluntad de la humanidad. El mismo mecanismo que regula según un orden sublime la historia natural del cielo solamente gracias a sus fuerzas materiales, sin ninguna intervención de una divinidad o de otras potencias conscientes, crea incluso en la historia de los hombres un orden finalístico, sacándolo del caos de las fuerzas puramente humanas.

De estas lapidarias ideas fundamentales el socialismo moderno, construido por el pensamiento de Marx y de Engels, se siente atraído de manera particular. En efecto, algunas de las ideas principales de la concepción materialista de la historia ya están expresadas aquí con extraordinaria claridad y hasta con agudeza polémica: que la historia es un proceso puramente humano, conforme a leyes causales (aunque de tipo particular); que en este proceso son de importancia decisiva precisamente esas tendencias que se dirigen a la conservación de la existencia; que en la historia se abre camino una conformidad a las leyes que es completamente diversa de aquella de los esfuerzos de la voluntad de los individuos; y que junto con todo interés particular del obrar humano se va, sin

embargo, manifestando una solidaridad cada vez mayor entre los hombres. Pero si examinamos el modo como piensa Kant la acción de las fuerzas humanas en la producción de esta particular conformidad a las leyes, de este mecanismo del progreso, entonces obtenemos, por así decir, una integración de la concepción marxista de la historia, que profundiza el aspecto interior, sociopsicológico de este problema, desde Marx poco tratado [...]. En la profundización de este problema, Kant encuentra una singular contradicción entre las disposiciones naturales del carácter humano, que determinan el querer [...]. Esta contradicción fundamental y característica en las disposiciones naturales humanas, esto es la contradicción entre el ser social y el ser asocial, no se debe entender así simplemente como si en el comportamiento del hombre se alternaran mutuamente dos estados de ánimo opuestos, el uno altruista y humanitario y el otro fríamente egoísta. Esto equivaldría, efectivamente, a degradar trivialmente la que es, en cambio, una profunda noción sociológica. Con esta contradicción se entiende, más bien, el hecho de que estas tendencias entre sí contrapuestas están contemporáneamente una junto a la otra en toda acción del hombre, el cual, como dice Kant, "no puede soportar sus socios, pero tampoco prescindir de ellos". Por eso esta contradicción no hay que entenderla en general en sentido psicológico (como si se entendiera con ella una cualidad del carácter de un ser humano por la cual él sería egoísta o altruista), sino más bien en sentido sociológico, como una forma común de todo su obrar en general, que, tanto en sus acciones humanitarias como en aquéllas misantrópicas, y por así decir entretejido en una forma fundamental del obrar humano en general, que consiste en la tensión entre el interés egoísta y la condición social. Por eso Kant llama esta contradicción *antagonismo*, indicando con este término el estar mutuamente ligado, polaridad inseparable de los opuestos; lo que es expresado todavía más plásticamente en la espléndida fórmula de la insociable sociabilidad. Ésta es, por tanto, el medio por el cual se desarrolla cualquier movimiento de la historia, y representa la principal conformidad a leyes, por así decir el esquema fundamental de toda causalidad que obra en el proceso de la historia, a través de la cual, en fin, se realiza él *progreso histórico* [...]. Es, pues, la naturaleza misma la que garantiza, precisamente mediante el mecanismo de las disposiciones naturales del hombre, dentro del cual solamente todas las fuerzas históricas pueden desplegar su eficacia, un progreso en la historia, hacia formas cada vez más vastas de socialización, hacia constituciones cada vez más libres, hacia la paz perpetua en la federación de los pueblos. El juego de los antagonismos obra como una "máquina" en la historia, y su meta es la de introducir entre los pueblos un ligamen tal que ellos puedan convivir unidos entre sí por medio de

sus mismos intereses: y sin roces, precisamente como un mecanismo automático puede mantenerse por sí mismo".

Toda esta grandiosa serie de ideas de la filosofía kantiana de la historia muestra una extraordinaria, y a primera vista sorprendente, afinidad con las ideas fundamentales de la concepción materialista de la historia. Es sobre todo el concepto kantiano del antagonismo el que muestra no sólo una semejanza extrínseca con el concepto marxista de la dialéctica, sino que debe incluso ser directamente indicado como el lado interior, psicosocial de esta última. Si la dialéctica en Marx muestra cómo el desarrollo social se realiza cuando las formas de los niveles de producción económica poco a poco logrados entran en contradicción con las fuerzas productivas que en ellas se despliegan, esta vida en sí misma aparentemente mística, de las categorías económicas es reconducida, por medio del antagonismo kantiano, a su célula germinal psicosocial, en la naturaleza sociable-insociable de la vida espiritual individual. Esta naturaleza humana con su fundamental carácter antagónico de una tendencia asocial a la conservación y a la expansión, que, sin embargo, puede manifestarse solamente en formas sociales, y si eso las perjudica subyace incluso a la propia desaprobación, constituye la continua fuerza motriz, por así decir, la inquietud en los engranajes del mecanismo social, que permite un movimiento sólo en el sentido de las formas sociales, es decir solamente con el continuo traslado del egoísmo hacia formas cada vez más elevadas de existencia, de modo que así pueda derivar su progreso. Y precisamente, porque Marx eliminó la forma metafísica de la dialéctica como todavía existía en Hegel, reduciéndola a un proceso humano, al movimiento de hombres ligados entre sí por vínculos económicos, el antagonismo kantiano entre los hombres aparece solamente como una ulterior contribución a la humanización de la dialéctica misma, pero al mismo tiempo también como una confirmación tanto más apreciable en cuanto alcanzada desde un punto de partida totalmente diverso, de este concepto fundamental de la concepción materialista de la historia.

Pero, también los otros elementos de la concepción kantiana de la historia muestran una fundamental concordancia con la orientación mental de Marx en este campo. Esto debe decirse sobre todo de la idea, que constituye la auténtica esencia de la filosofía kantiana de la historia: es decir, que la finalidad de la historia surge de su causalidad, que por tanto la teleología de la historia no está en contraste con su legalidad causal, sino más bien es precisamente un resultado infalible precedente de los factores de esta misma legalidad. Como para Marx, la historia no está dominada por una idea superior, por una razón, sino que la razón se realiza, ciertamente en modo definitivo y necesario, pero solamente después de un proceso evolutivo muy largo y atormentado. Lo que Marx y

Engels a menudo subrayaron es también la opinión de Kant: los hombres hacen su historia, pero no conscientemente, no con base en presupuestos elegidos por ellos mismos y con resultados queridos por ellos. De ahí resulta algo distinto de lo que habíamos previsto y querido, pero esto nos lleva a todos necesariamente hacia un progreso común.

Tomado de: ADLER, M. *Kant y el socialismo*.

LENIN

3. EL IDEAL ÉTICO DE LOS COMUNISTAS

La moral comunista "está completamente subordinada a los intereses de la lucha de la clase del proletariado". Este es el núcleo del discurso que Lenin pronunció el 2 de octubre de 1920, en el Tercer Congreso de la Juventud comunista rusa.

Me detendré, en primer término, en el problema de la moral comunista. Tenéis que hacer comunistas de vosotros mismos. La tarea de la Unión de Juventudes consiste en realizar su actividad práctica de modo que le permita, al aprender, al organizarse, al agruparse, al luchar, convertir en comunistas a sus miembros y a todos los que la reconocen como guía. Toda la educación, toda la instrucción y toda la enseñanza de la juventud contemporánea deben inculcarle el espíritu de la moral comunista.

Pero, ¿existe una moral comunista? ¿Existe una moralidad comunista?

Es evidente que sí. Se pretende muchas veces que nosotros no tenemos una moral propia, y la burguesía nos acusa con frecuencia de que nosotros, los comunistas, negamos toda moral. Esto no es más que una maniobra para suplantar los conceptos y arrojar arena a los ojos de los obreros y de los campesinos.

¿En qué sentido negamos nosotros la moral, la moralidad?

La negamos en el sentido en que la ha predicado la burguesía, deduciéndola de mandamientos divinos. A este respecto decimos, naturalmente, que no creemos en Dios, y sabemos muy bien que el clero, los terratenientes, y la burguesía hablaban en nombre de Dios para defender sus intereses de explotadores. O bien, en lugar de deducir esta moral de los dictados de la moralidad, de los mandamientos de Dios, la deducían de frases idealistas o semiidealistas que, en definitiva, se parecían siempre mucho a los mandamientos de Dios.

Nosotros negamos toda moralidad de esa índole tomada de concepciones al margen de la sociedad humana, al margen de las clases. Decimos que eso es

engañar, embaucar a los obreros y campesinos y embotar su conciencia en provecho de los terratenientes y capitalistas.

Decimos que nuestra moralidad está subordinada por completo a los intereses de la lucha de clase del proletariado. Nuestra moralidad se deriva de los intereses de la lucha de clase del proletariado.

La antigua sociedad se basaba en la opresión de todos los obreros y de todos los campesinos por los terratenientes y capitalistas. Necesitábamos destruirla, necesitábamos derribar a esos opresores, mas para ello había que crear la unión. Y no era Dios quien podía crearla.

Esta unión no podía, venir más que de las fábricas, de un proletariado instruido, despertado de su viejo letargo. Sólo cuando se constituyó esta clase, comenzó el movimiento de masas que ha conducido a lo que vemos hoy: al triunfo de la revolución proletaria en uno de los países más débiles, que se defiende desde hace tres años frente a los embates de la burguesía del mundo entero. Y vemos cómo crece la revolución proletaria en todo el orbe. Ahora decimos, basándonos en la experiencia, que sólo el proletariado ha podido crear una fuerza tan cohesionada, que es seguida por la clase campesina dispersa y fragmentada y que ha sido capaz de resistir todas las acometidas de los explotadores: sólo esta clase puede ayudar a las masas trabajadoras a unirse, a cohesionarse, a hacer triunfar y afianzar definitivamente la sociedad comunista, a edificarla por completo.

Por eso decimos que, para nosotros, la moralidad tomada al margen de la sociedad humana no existe, es un engaño. Para nosotros, la moral está subordinada a los intereses de la lucha de clase del proletariado.

Tomado de: LENIN. *Acerca de la religión*. Progreso, Moscú, 1986, pp. 59-61.

LUKÁCS

4. LA SOCIEDAD NO PUEDE SER COMPRENDIDA CON EL MÉTODO DE LAS CIENCIAS NATURALES

La consideración dialéctica de la totalidad "es el único método para captar la realidad y reproducirla en el pensamiento".

La totalidad concreta es [...] la categoría auténtica de la realidad. La exactitud de esta concepción se revela claramente, sin embargo, sólo cuando ponemos al centro de nuestra atención el sustrato real, material de nuestro método, la sociedad capitalista, con el antagonismo que le es inmanente entre fuerzas

de producción y relaciones de producción. El método de las ciencias de la naturaleza, el ideal metodológico de toda ciencia reflexiva y de todo revisionismo, no conoce ninguna contradicción, ningún antagonismo en el propio material. Si entre distintas teorías subsiste alguna contradicción, esto es sólo un signo del grado todavía imperfecto hasta ahora alcanzado por el conocimiento. Las teorías que parecen contradecirse mutuamente deben encontrar en estas paradojas sus límites, y ser por tanto asumidas, después de haber sufrido oportunas transformaciones, dentro de teorías más generales, de las cuales las contradicciones han desaparecido definitivamente. En relación a la realidad social, en cambio, estas contradicciones no son signos de una comprensión científica de la realidad todavía imperfecta, sino que *pertenecen más bien inseparablemente a la esencia de la realidad misma, a la esencia de la sociedad capitalista*. En el conocimiento de la totalidad éstas no son superadas hasta el punto de dejar de ser contradicciones. Al contrario: ellas son comprendidas como contradicciones necesarias, como fundamentos antagónicos de este ordenamiento de la producción. La teoría, como conocimiento de la totalidad, puede mostrar una vía para la superación de estas contradicciones, para su supresión, sólo en cuanto indica aquellas tendencias reales del proceso de desarrollo social que, durante este desarrollo, están destinadas a suprimir *realmente* estas contradicciones en la realidad social.

Desde este punto de vista, la misma contienda entre el método dialéctico y el método crítico (o materialista vulgar, machista, etc.) es un problema social. El ideal cognoscitivo de las ciencias naturales que, aplicado a la naturaleza, sirve únicamente al progreso de la ciencia, cuando es referido al desarrollo social se presenta como medio de la lucha ideológica de la burguesía. Para ella es una cuestión de vida, por una parte, conocer el propio ordenamiento productivo como si su forma fuera determinada por categorías válidas fuera del tiempo, por tanto destinadas por las leyes de la naturaleza y de la razón a una eterna permanencia, por otra valorar como solos fenómenos superficiales y no como inherentes a la esencia de este ordenamiento de la producción, las contradicciones que inevitablemente reaparecen.

Tomado de: LUKÁCS, G. *Historia y conciencia de clase*.

5. EL PAPEL DEL "TIPO" EN LA ESTÉTICA REALISTA

La categoría fundamental de la literatura realista es la de "tipo": "La síntesis particular que, tanto en el campo de los caracteres como en el de las situaciones, une orgánicamente lo genérico y lo individual".

Realismo significa reconocimiento del hecho de que la creación no se fundamenta sobre una abstracta "medianía", como cree el naturalismo; ni sobre un principio individual que se disuelve en sí mismo y se desvanece en la nada, sobre una expresión exasperada de aquello que es único e irrepetible. La categoría central, el criterio fundamental de la concepción literaria realista es el tipo, o sea, la particular síntesis que, tanto en el campo de los caracteres como en el de las situaciones, une orgánicamente lo genérico y lo individual. El tipo se vuelve tipo no por su carácter medio, y mucho menos sólo por su carácter individual, por mucho que sea profundizado, sino más bien por el hecho de que en él confluyen y se funden todos los momentos determinantes, humanos y socialmente esenciales, de un período histórico; por el hecho de que presenta estos momentos en su máximo desenvolvimiento, en la plena realización de sus posibilidades inmanentes, en una extrema representación de los extremos que concreta tanto los vértices como los límites de la totalidad del hombre y de la época.

El verdadero gran realismo retrata al hombre total y a la sociedad total, a cambio de limitarse a algunos de sus aspectos. Desde el ángulo visual de este criterio, significa, del mismo modo, empobrecimiento y deformación; la dirección artística se caracteriza por la interioridad unilateral o la extraversión pura unilateral. Realismo significa, por lo tanto, plasticidad, perspicuidad, existencia autónoma de los personajes y de las relaciones entre los personajes. Eso no señala del todo la negación del colorismo, del dinamismo psíquico y moral, inseparables del mundo moderno. Se opone solamente a un culto del color, del momentáneo estado de ánimo, que compromete el carácter integral de las figuras y de la tipicidad objetiva de los personajes y de las situaciones. Esta oposición ha adquirido en el realismo del siglo XIX una importancia decisiva. Mucho antes aun de hacer su aparición en la vida literaria, Balzac había expuesto ya proféticamente toda la complejidad problemática en la tragicomedia titulada *La obra maestra desconocida*. En ella se trata de la tentativa de un pintor de crear, por medio del éxtasis colorístico e impresionista caro al arte moderno, una nueva plasticidad clásica, tentativa que se resuelve en un caos completo. El cuadro del héroe tragicómico Frennhofer es un inimaginable caos de colores, en el cual se distingue únicamente -casi un residuo casual- una pierna femenina perfectamente modelada. Una relevante parte del arte moderno renuncia inclusive a la lucha de un Frennhofer, contentándose con encontrar con la ayuda de nuevas teorías estéticas una justificación de su caos sentimental.

El problema estético central del realismo es la adecuada reproducción artística del "hombre total". Pero como en toda filosofía profunda del arte, el punto de vista estético coherentemente pensado hasta el fondo, lleva a la superación de la estética pura: el principio artístico, precisamente en su más profunda pureza

está saturado de momentos sociales, morales, humanísticos. La exigencia de la creación realista del tipo se opone tanto a aquellas corrientes en las que toma un relieve excesivo el lado fisiológico de la existencia humana y del amor (como en Zola y en su escuela), como a aquellas otras que subliman al hombre en procesos puramente psíquicos. Tal posición, sobre el plano de la valoración estética formal, parece indudablemente arbitraria, porque –únicamente desde el punto de vista de la "bella escritura"– no se puede comprender por qué el conflicto erótico con los inherentes conflictos morales y sociales debe ser de orden superior frente a la espontaneidad elemental de la pura sensualidad. Solamente cuando consideremos el concepto del hombre total como tarea social e histórica asignada a la humanidad; solamente cuando reconozcamos la función del arte en la determinación de las etapas más importantes en el camino de aquella tarea, con toda la riqueza de los factores en ella operantes; solamente cuando la estética prefije al arte la tarea de iluminar y guiar a la humanidad, solamente en este caso el contenido de la vida podrá ordenarse sobre planos más esenciales y menos esenciales, sobre planos que iluminan al tipo e indican el camino, y otros que necesariamente lo dejan en la oscuridad. Solamente en este caso se comprenderá que una descripción, aunque particularizada y literariamente perfecta, de procesos puramente fisiológicos –ya se trate del acto sexual o de tormentos o sufrimientos– significa una nivelación de la esencia social histórica y moral de la figura. No es un medio, sino más bien un obstáculo en el camino de expresar de modo artístico los conflictos humanos más esenciales, más indicativos y más íntimamente conectados con la causa del humanismo, y de expresarlos con toda su complejidad y plenitud.

Tomado de: Lukács, G. *Ensayos sobre el realismo*. Arte y Literatura, La Habana, 1978, pp. 39-41.

GARAUDY

6. RECHAZO DEL ESTALINISMO

"Luego de cada catástrofe o de cada crimen [...] se tiene la costumbre de decir: se cometieron errores; no es éste el socialismo que construiremos. Ya esta práctica no es posible".

Es imposible, hoy, rehuir un examen crítico radical del "modelo" de socialismo elaborado en tiempos de Stalin, conservado en esencia en la Unión Soviética bajo Breznev, e impuesto a los otros países socialistas a través de presiones económicas, ideológicas y militares. Cómo se puede creer que se trate

sólo de errores marginales, después de la excomunión y el boicoteo económico de Yugoeslavia en 1948, después de las insurrecciones realizadas en Poznan y Berlín y la rebelión húngara, en 1956, de los estudiantes y de los obreros contra el modelo estalinista de Rakosi que ofreció a la contrarrevolución el pretexto más plausible, rebelión aplastada finalmente sólo bajo los tanques de guerra soviéticos; después las sanciones económicas y técnicas contra China, en 1958, y la odiosa campaña de calumnias que determinaron un terrible cisma en el movimiento revolucionario mundial. El debilitamiento del movimiento es tan preocupante que numerosos partidos, como el italiano y el español, el rumano y el yugoslavo tienen ahora intención de reanudar los lazos con China y cumplir sus tareas de internacionalismo proletario a pesar de que los dirigentes soviéticos se preocupen exclusivamente por conservar su hegemonía.

Después de la intervención militar que alineó, bajo la etiqueta de la "normalización" a Checoslovaquia; luego de la inquisición cultural en la Unión Soviética, desde el proceso Siniavski a la campaña contra Solgenitsin; luego del desencadenamiento antisemita que se manifestó en Leningrado, en donde la falta de cualquier prueba contra los acusados condujo a un proceso a puertas cerradas, como en el peor período de los procesos de Moscú y de las "confesiones" de Rajk y de Londres; después de la matanza de obreros polacos en huelga, ya no es posible eludir una reflexión de fondo para definir el "modelo" de socialismo que proponemos al pueblo francés, para que queden claras las medidas que pensamos tomar para escapar de esta perversión. Luego de cualquier catástrofe y después de todo crimen, y sobre todo después de la caída del dirigente que antes era responsable (y cuyas tesis, desde Rakosi a Gomulka, fueron aceptadas y aprobadas hasta el último día) se tomó la costumbre de decir: se cometieron errores; no es este el socialismo que construiremos.

Ahora, esta praxis ya no es posible. Cuando Copérnico constató un cierto número de "errores" en las trayectorias de las estrellas como estaban trazadas según el sistema tolemaico, se preguntó si en realidad se tratara de un conjunto de "errores' o si, en cambio, precisamente el "sistema" no fuera la fuente de todos los inconvenientes. Así cambió el "sistema", partiendo de la hipótesis de que la tierra girara alrededor del sol y no al contrario.

Hoy es necesaria una revisión dolorosa de este tipo. No para poner en discusión el "sistema" socialista, sino su versión soviética y la exportación de dicha versión en los países socialistas. Tal vez ¿no será necesario tratar de concebir un socialismo que no se edificará sólo "desde lo alto", sino "desde abajo"?

Tomado de: Garaudy, R. *Reconquista de la esperanza*

7. LAS RAZONES DE LA CRÍTICA A CROCE

"Es necesario reconocer los esfuerzos de Croce para hacer que la filosofía adhiriera a la vida [...]. Pero no es posible admitir que Croce haya tenido éxito en su intento de manera consecuente: la filosofía de Croce permanece como una filosofía "especulativa".

Croce aprovecha toda ocasión para poner de relieve que él, en su actividad de pensador, ha tratado con ahínco, de borrar de su filosofía toda traza y residuo de trascendencia y teología, y por lo tanto de metafísica entendida en el sentido tradicional. Así, en relación al concepto de "sistema", ha valorizado el concepto de problema filosófico. Así, ha negado que el pensamiento produzca abstractamente otro pensamiento, y afirmado que los problemas que el filósofo debe resolver no son una filiación abstracta del pensamiento filosófico precedente, sino que son propuestos por el desarrollo histórico actual, etc. Croce ha llegado a afirmar que su ulterior y reciente crítica de la filosofía de la praxis está realmente vinculada a esta su preocupación antimetafísica y antiteológica, en cuanto la filosofía de la praxis sería teologizante y el concepto de "estructura" no sería más que la representación ingenua del concepto de un "dios oculto". Es preciso reconocer los esfuerzos de Croce por vincular la filosofía idealista a la vida; y entre sus contribuciones positivas a la ciencia deberá contarse su lucha contra la trascendencia y la teología en sus formas peculiares de pensamiento religioso-confesional. Pero, que Croce haya logrado éxito plenamente en su intento, no es posible admitirlo; la filosofía de Croce sigue siendo "especulativa" y en ella no sólo, hay una huella de trascendencia y de teología, sino que es toda la trascendencia y toda la teología, apenas liberadas de la más tosca corteza mitológica. La imposibilidad en que parece hallarse Croce de comprender la función de la filosofía de la praxis (hasta el punto de dejar la impresión de que se trata no de una grosera *ignoratio elenchi*, sino de un ardid polémico, mezquino y leguleyo), muestra cómo el prejuicio especulativo lo enceguece y lo desvía

La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en cuanto despojada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad, convertida en puro humanismo. Si el concepto de estructura es concebido "especulativamente", se convierte por cierto en un "dios oculto"; pero la verdad es que no debe ser concebido especulativamente, sino históricamente, como el conjunto de las relaciones sociales en las cuales se mueven y obran los hombres reales, como un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la "filología" y

no de la "especulación". Como algo "cierto" que también será "verdadero", pero que debe ser estudiado antes que nada en su "certeza", para poder ser estudiado como "verdad".

No sólo la filosofía de la praxis está vinculada al inmanentismo, sino también la concepción subjetiva de la realidad, en cuanto la invierte, explicándola como hecho histórico, como "subjetividad teórica de un grupo social", como hecho real que se presenta en forma de fenómeno de "especulación" filosófica y es simplemente hecho práctico, la forma de un concreto contenido social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a dotarse de unidad moral. La afirmación de qué se trata de una apariencia no tiene ningún significado trascendente ni metafísico, sino que es la simple afirmación de su historicidad, de ser "muerte-vida", de su devenir caduco porque una nueva conciencia social y moral, más comprensiva y superior, se está desarrollando; que se considera a sí misma "vida", "realidad", en relación al pasado muerto y que, al mismo tiempo, se resiste a morir. La filosofía de la praxis es la concepción historicista de la realidad que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología, aun en su última encarnación especulativa; el historicismo idealista crociano permanece aún en la fase teológico-especulativa [...]. Croce combate con mucho encarnizamiento a la filosofía de la praxis [...]. Este encarnizamiento es sospechoso; puede ser una coartada para evitar el arreglo de cuentas. Sin embargo, hay que realizar dicho arreglo de cuentas, del modo más amplio y profundo posible. A un trabajo de ese género, un *Anti-Croce* que en la atmósfera cultural moderna pudiera tener un significado y la importancia que ha tenido el *Anti-Dühring* para la generación precedente a la guerra mundial, valdría la pena que todo un grupo de hombres dedicara diez años de actividad.

Tomado de: Gramsci, A. *El materialismo y la filosofía de Benedetto Croce*. México, Juan Pablo Editor, 1975, pp. 189-191, 198.

8. LA FUNCIÓN DE LOS INTELECTUALES

> *"Una masa humana no se "distingue" y no se hace independiente "per se" si no se organiza [...]. Y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes.*

La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la cual se unifican finalmente teoría y práctica. También la unidad entre teoría y práctica no es, por tanto, un dato de hecho mecánico, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido

de "distinción", de "separación", de independencia apenas instintivo, y progresa hasta la posesión real y completa de una concepción coherente y unitaria del mundo. He ahí por qué es importante ver cómo el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un gran progreso filosófico más que político-práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha vuelto crítica, aunque dentro de límites todavía restringidos.

Sin embargo, en los desarrollos más recientes de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad de la teoría y de la práctica se encuentra aún en su fase inicial: quedan todavía rastros de mecanicismo, porque se habla de teoría como "complemento", "accesorio" de la práctica, de teoría como sierva de la práctica. Es justo que este asunto se plantee históricamente, es decir, como un aspecto de la cuestión política de los intelectuales. Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente, creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se "distingue" y no se hace independiente "por sí misma" sin organizarse (en sentido amplio) y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, esto es, sin que el aspecto teórico del vínculo teoría-práctica se distinga completamente en un estrato de personas "especializadas" en la elaboración conceptual y filosófica. Pero este proceso de creación de los intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, de logros y derrotas, de disgregaciones y reagrupamientos, en el cual la fidelidad de la masa (y la fidelidad y la disciplina son inicialmente la forma que asume la adhesión de la masa y su colaboración al desarrollo de todo el fenómeno cultural) es sometida a veces a dura prueba. El proceso de desarrollo está ligado a una dialéctica intelectuales-masa; el estrato de los intelectuales se desarrolla cuantitativa y cualitativamente, pero cada avance hacia una nueva "amplitud" y complejidad del estrato de los intelectuales está vinculado a un movimiento análogo de la masa de simples, que se eleva hacia niveles superiores de cultura y extiende simultáneamente su círculo de influencia, entre eminencias individuales o también de grupos más o menos importantes hacia el estrato de los intelectuales especializados. Sin embargo, en el proceso se repiten continuamente momentos en los cuales entre masa e intelectuales (o algunos de ellos, o un grupo de ellos) se forma una separación, una pérdida de contacto y, por consiguiente, una impresión de "accesorio", de complementario, de subordinado. La insistencia sobre el elemento "práctico" del vínculo teoría-práctica, después de haber dividido, separado y no sólo distinguido los dos elementos (operación ésta meramente mecánica y convencional), significa que se está pasando por una etapa histórica relativamente primitiva, una fase aún económico-corporativa, en la cual se transforma cuantitativamente el

cuadro general de la "estructura" y la calidad-superestructura adecuada está a punto de aparecer, pero todavía no está orgánicamente formada. Hay que destacar la importancia y el significado que tienen, en el mundo moderno, los partidos políticos en la elaboración y difusión de las concepciones del mundo en cuanto esencialmente elaboran la ética y la política en conformidad con ellas, es decir, hacen como de "experimentadores" históricos de esas concepciones. Los partidos seleccionan individualmente la masa operante y esta selección se da tanto en el campo práctico como en el teórico conjuntamente, con una relación cada vez más estrecha entre teoría y práctica cuanto más la concepción es vital y radicalmente innovadora y antagonista de los viejos modos de pensar. Por eso se puede decir que los partidos son quienes elaboran las nuevas intelectualidades integrales y totalitarias, es decir, el crisol de la unificación de teoría y práctica entendida como proceso histórico real y se entiende la necesidad de la formación por adhesión individual y no del tipo "laborista" puesto que, si se trata de dirigir orgánicamente "toda la masa económicamente activa" hay que dirigirla no según los antiguos esquemas, sino de manera innovadora, y la innovación no puede ser de masa, en sus primeros estadios, sino mediante una élite en la cual la concepción implícita en la actividad humana se haya vuelto, en cierta medida, conciencia actual coherente y sistemática y voluntad precisa y decidida.

Tomado de: GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel, vol. II*

Capítulo XLIV

LA ESCUELA DE FRANKFURT

1. *Origen, evolución y programa de la* Escuela *de* Frankfurt

√ La Escuela de Frankfurt tuvo su origen en el *Instituto para la investigación social*, fundado en Frankfurt a comienzos de los años veinte. En 1931 fue director del Instituto Max Horkheimer: con él, la Escuela se caracterizó como centro de elaboración y difusión de la *teoría crítica de la sociedad*.

La teoría crítica: un nexo entre hegelianismo, marxismo y freudismo → § 1

De orientación "socialista" y "materialista", la Escuela elaboró sus teorías y desarrolló sus investigaciones a la luz de las categorías de *totalidad* y *dialéctica*: la investigación social no se dispersa en investigaciones especializadas y sectoriales; la sociedad es investigada "como un todo" en las relaciones que unen los ámbitos económicos con los culturales y psicológicos.

Así se instaura el nexo entre hegelianismo, marxismo y freudismo, que hará típica a la Escuela de Frankfurt.

La teoría crítica se propone hacer surgir las contradicciones fundamentales de la sociedad capitalista y se centra en "un desarrollo que conduzca a una sociedad sin explotación".

√ Con la llegada al poder de Hitler, el grupo de Frankfurt emigró primero a Ginebra, luego a París y por último a Nueva York.

Diáspora y retorno a Frankfurt → § 2

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Marcuse, Fromm, Löwenthal y Wittfogel permanecieron en Estados Unidos; Adorno, Horkheimer y Pollock regresaron a Frankfurt, en donde renació el Instituto para la investigación social, en 1950.

1. Totalidad y dialéctica como categorías fundamentales de la investigación social

La Escuela de Frankfurt tuvo origen en el *Instituto para la investigación social*, fundado en Frankfurt a comienzos de los años veinte, gracias a un legado de Félix Klein, hombre adinerado y progresista. Karl Grünberg, marxista austriaco, historiador de la clase obrera, fue nombrado director del Instituto. Lo sucedió Friedrich Pollock y luego en 1931, Max Horkheimer. Con el nombramiento de Horkheimer como director, el Instituto adquirió más importancia, y asumió los rasgos de una Escuela que elaboró un *programa* que pasó a la historia con el nombre de "teoría crítica de la sociedad".

La revista del Instituto era el "Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero". En ésta aparecieron no sólo estudios sobre el movimiento obrero sino también escritos de Karl Korsch (incluido su trabajo sobre *Marxismo y filosofía*), György Lukács y David Riaznov, director del Instituto Marx-Engels de Moscú.

En 1932, Horkheimer inició la *Revista para la investigación social*, que se propone retomar y desarrollar las temáticas del "Archivo", pero que se presenta con una orientación ciertamente "socialista" y "materialista", con el acento puesto sobre la *totalidad* y la *dialéctica*: la investigación social es "la teoría de la sociedad como un todo"; ella no se reduce ni se dispersa en investigaciones especializadas y sectoriales, sino que se propone examinar las relaciones que unen recíprocamente los ámbitos económicos con los históricos, psicológicos y culturales, a partir de una visión global y crítica de la sociedad contemporánea.

Y así aparece el vínculo entre *hegelianismo*, *marxismo* y *freudismo* que hará típica a la Escuela de Frankfurt y que incluso en sus variantes aportadas por diversos pensadores de la Escuela, será un constante punto de referencia de la *teoría crítica de la sociedad*.

La teoría crítica de la sociedad surge, en los propósitos de Horkheimer, para "animar una teoría de la sociedad existente considerada como un todo"; pero una teoría que sea realmente *crítica*, capaz de hacer que aparezcan las contradicciones fundamentales de la sociedad capitalista. En pocas palabras, el teórico crítico es "aquel cuya única preocupación consiste en un desarrollo que conduzca a una sociedad sin explotación". La teoría crítica se propone ser una comprensión totalizadora y dialéctica de la sociedad humana en su conjunto y para ser más exactos, de los mecanismos de la sociedad industrial avanzada, con el fin de pro-

mover una transformación racional que tenga en cuenta al hombre, su libertad, su creatividad, su desarrollo armónico en una colaboración abierta y fecunda con los demás, en lugar de un sistema opresor y de su perpetuación.

Para comprender correctamente las teorías de la Escuela de Frankfurt conviene enmarcarlas dentro del período histórico en el que se elaboraron. Es la etapa de la posguerra, del fascismo y del nazismo en Occidente y del estalinismo en Rusia; fue luego atravesado por el huracán de la Segunda Guerra Mundial y vio el imponente desarrollo, persuasivo e irrefrenable, de la sociedad tecnológica avanzada.

De esta manera, en el centro de la reflexión de Frankfurt se encuentran tanto los asuntos políticos más importantes como los problemas teóricos sobre los que ya había indagado el marxismo occidental (Lukács, Korsch) contrario a pensadores como Dilthey, Weber, Simmel, Husserl, o los neokantianos, oposición que los de la Escuela de Frankfurt ampliaron hasta comprender al existencialismo y al neopositivismo.

Los temas que se trataron en la reflexión de los representantes de la Escuela de Frankfurt abarcaron el fascismo, por una parte, el nazismo, el estalinismo, la revolución fallida; por otra, la relación

Teoría crítica de la sociedad.

Es la teoría propuesta y desarrollada por la Escuela de Frankfurt, contraria al tipo de trabajo de la sociología empírica norteamericana.

Para los de la Escuela de Frankfurt, (Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.), la sociología no se reduce ni se dispersa en investigaciones especializadas y sectoriales, en búsqueda de mercado (típicas de la sociología norteamericana).

Para ellos, en cambio, la investigación social es "la teoría de la sociedad como un "todo", una teoría puesta bajo el signo de las categorías de *totalidad* y *dialéctica*, orientada al examen de las relaciones que se establecen entre los ámbitos económicos, psicológicos y culturales de la sociedad contemporánea.

Esta teoría es *crítica* en cuanto por ella aparecen las contradicciones de la sociedad moderna industrializada y de manera particular de la sociedad capitalista.

Para mayor precisión: el teórico crítico es "aquel cuya única preocupación consiste en un desarrollo que conduzca a una sociedad sin explotación".

El primer trabajo notable de la Escuela de Frankfurt fue el volumen colectivo *Estudios sobre la autoridad y la familia* (1936): la familia –como también la escuela y las instituciones religiosas– es considerada como vehículo de la autoridad y de su instalación en la estructura psíquica del individuo.

Trabajo análogo se proyectará posteriormente en Norteamérica: sus resultados se publicaron en el volumen *La personalidad autoritaria*.

entre Hegel y el marxismo, entre éste y las corrientes filosóficas contemporáneas, como también el arte de vanguardia, la tecnología, la industria cultural, el psicoanálisis y el problema del individuo en la sociedad actual.

2. De Alemania a los Estados Unidos

Pero, ¿quiénes son estos representantes de la Escuela de Frankfurt?

Los primeros miembros del grupo fueron los economistas Friedrich Pollock (autor de la *Teoría marxista del dinero*, 1928; *Situación actual del capitalismo y las perspectivas de un reordenamiento planificado de la economía*, 1932), y Henryk Grossmann (autor de *La ley de la acumulación y de la caída en el sistema capitalista*, 1929); el sociólogo Karl-August Wittfogel (célebre autor de *Economía y sociedad en China*, 1931; *Despotismo oriental*, 1957, ensayo en el que analiza también la sociedad soviética), el historiador Franz Borkenau y el filósofo Max Horkheimer, al que se unirá un poco después el filósofo, musicólogo y sociólogo Theodor Wiesengrund Adorno.

Luego entraron en el grupo, el filósofo Herbert Marcuse, el sociólogo y psicoanalista Erich Fromm, el filósofo y crítico literario Walter Benjamin (autor entre otros escritos de *El origen del drama barroco alemán*, 1928; *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, 1936), el sociólogo de la literatura Leo Löwenthal (autor de *Sobre la situación social de la literatura*, 1932) y el politólogo Franz Neumann.

Con la llegada de Hitler al poder, este grupo debió emigrar, primero a Ginebra, luego a París y finalmente a Nueva York. A pesar de los traslados y de las dificultades, en aquellos años aparecieron algunos de los más importantes trabajos como *Estudios sobre la autoridad y la familia* (París, 1936), *La personalidad autoritaria* (*obra* que se terminará en 1950). Este último trabajo colectivo (de Adorno y sus colaboradores) es un desarrollo muy perspicaz de los *Estudios sobre la autoridad y la familia*.

Sin embargo, debido a que la muestra elegida era sólo entre los estudiantes norteamericanos, el estudio aparece menos estimulante que el primero en el cual, en cambio, el abanico de los temas típicos de la Escuela de Frankfurt encontró un tratamiento muy preciso. En él se discuten en efecto: la centralidad y la ambigüedad del concepto de autoridad; la familia como lugar privilegiado para la reproducción social del consenso; la aceptación por parte de los hombres de las condiciones insoportables vividas como naturales e inmodificables; la crítica de la racionalidad tecnológica; la necesidad de una formulación metodológica capaz de neutralizar los defectos de las investigaciones sectoriales "positivistas" y así sucesivamente.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Marcuse, Fromm, Löwenthal y Wittfogel permanecieron en los Estados Unidos, pero Adorno, Horkheimer y Pollock regresaron a Frankfurt. Más aún, en 1950 renació el "Instituto para la investigación social" del cual saldrán sociólogos y filósofos como Alfred Schmidt, Oskar Negt, y el más conocido de todos ellos Jürgen Habermas (de cuyas obras recordamos *La lógica de las ciencias sociales*, 1967; y *Conocimiento e interés*, 1968).

II. *Theodor Wiesengrund Adorno*

√ Adorno (1903-1969) refutó la dialéctica de la síntesis y de la conciliación con la *Dialéctica negativa* (1966); y escogió la *dialéctica negativa*, una perspectiva que destruye las pretensiones de la filosofía de atrapar, con la fuerza del pensamiento, toda la realidad y de revelar su sentido oculto y profundo. Sólo negando la identidad entre ser y pensamiento es posible desenmascarar aquellos sistemas filosóficos (idealismo, positivismo, marxismo oficial, Ilustración, etc.), que "eternizan" el estado presente, impiden cualquier cambio e intentan ocultar lo que la *dialéctica negativa* saca a la luz: lo individual, lo diverso, lo marginal, lo marginado.

Adorno y la dialéctica negativa → § 1

La teoría crítica se propone ser una defensa de lo individual, de lo cualitativo. Y se presenta como denuncia de una cultura "culpable y miserable": "Toda la cultura después de Auschwitz [...] es basura".

√ Adorno es crítico tenaz y duro de la cultura contemporánea, pues ésta sirve al poder y no para dar voz a la realidad que se halla en mal estado por la sociedad capitalista. *Dialéctica de la Ilustración* (1949), es un libro que Adorno escribió junto con Horkheimer para combatir el tipo de *razón* que desde Jenófanes en adelante intentó *racionalizar el mundo* para volverlo manipulable y sojuzgable por parte del hombre; esta es una *razón instrumental*: ciega en relación con los fines; prepara instrumentos para el logro de los fines queridos y controlados por el "sistema".

Así como sucede con la *industria cultural*, así ocurre con el aparato poderoso, formado principalmente por los *mass-media* (cine, televisión, radio, discos, publicidad, revistas, etc.), por los cuales el poder impone valores y modelos de comportamiento, crea necesidades y establece el lenguaje. El hombre deseado por la industria cultural es un ser consumible "completamente sustituible, pura nada". Y como esta es la situación, lo que se necesita ahora es "conservar, extender, desplegar la libertad, en vez de acelerar [...] la carrera hacia el mundo de la organización".

Crítica de la razón instrumental → § 2-3

1. La "dialéctica negativa"

En *Dialéctica negativa* (1966), Adorno eligió al Hegel "dialéctico" contrapuesto al Hegel "sistemático"; escogió el potencial crítico (o "negativo") de la dialéctica consignada en la *Fenomenología del espíritu*, rechazando la dialéctica en tanto sistema, así como se describe en la *Lógica* y en la *Filosofía del derecho*. Contra la dialéctica de la síntesis y la conciliación, Adorno se centra en la *dialéctica negativa*, es decir, en aquella que niega la identidad entre realidad y pensamiento y que destruye, por ende, las pretensiones de la filosofía de aprehender la totalidad de lo real, de revelar su "sentido" oculto y profundo.

Ya en su lección inaugural de 1931 (*La actualidad de la filosofía*) Adorno había dicho que "quien elige hoy el trabajo filosófico como profesión, debe renunciar a la ilusión con la que anteriormente se encaminaban los proyectos filosóficos: la posibilidad de aprehender, por la fuerza del pensamiento, la totalidad de lo real". Esta es una ilusión, como lo atestigua el fracaso de las metafísicas tradicionales, de la fenomenología, el idealismo, el positivismo, el marxismo oficial, la Ilustración. Cuando ellas se presentan como *teorías positivas*, se transforman en ideologías: "La filosofía, como circula hoy, no sirve para nada más que para enmascarar la realidad y eternizar su estado presente" –escribió Adorno.



Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969) fue filósofo y musicólogo, figura entre los exponentes más significativos de la Escuela de Frankfurt

Sólo afirmando la no identidad entre ser y pensamiento, se puede garantizar que la realidad no es disfrazada y que de hecho se presenta no como armónica o dotada de sentido: vivimos *después de Auschwitz* y "el texto que la filosofía debe leer está incompleto, lleno de contradicciones y lagunas y gran parte del mismo puede ser atribuido irreflexivamente al demonio".

Sólo negando la identidad entre ser y pensamiento, podemos esperar desenmascarar los sistemas filosóficos

que pretenden "eternizar" el estado presente de la realidad y bloquear cualquier acción transformadora y revolucionaria.

La dialéctica es la lucha contra el dominio de lo idéntico; es la rebelión de los particulares al mal universal. En verdad, escribe Adorno en los *Tres estudios sobre Hegel* (1963), "la Razón se vuelve incapaz de aferrar lo real no por su propia impotencia, sino porque lo real no es Razón". Por esto, es tarea de la *dialéctica negativa* acabar con las falsas seguridades de los sistemas filosóficos, sacando a la luz lo no-idéntico que estos reprimen, poniendo atención a lo individual y a lo diverso que estos descuidan.

En conclusión, la *dialéctica negativa* de Adorno busca romper las "totalidades" en filosofía y en política. Ella es la salvaguardia de las diferencias, de lo individual y de lo cualitativo. Quiere ser la defensa contra una cultura "culpable y miserable", pues nadie puede ocultar el hecho de que "toda la cultura después de Auschwitz es basura", dice Adorno en *Dialéctica negativa*. [Texto 1]

2. Adorno y su colaboración con Horkheimer: la dialéctica de la Ilustración

Una vez comprendido el propósito de fondo de la dialéctica negativa, no es difícil captar el modo como Adorno enfrenta las dificultades no sólo con las corrientes de la filosofía moderna y contemporánea, sino con las concepciones políticas, los movimientos artísticos y los cambios sociales de nuestra época.

Declaradamente cercano al marxismo, Adorno rechaza todas aquellas formas dogmáticas que saben de antemano encasillar un fenómeno sin siquiera conocer algo del mismo. Contrario a la sociología de tipo humanista ("la sociología no es una ciencia del espíritu" ya que sus problemas no son problemas de la conciencia o del inconsciente, sino problemas con referencia a "la relación activa entre el hombre y la naturaleza y las formas objetivas de la asociación entre los hombres, que no pueden ser reconducidos al espíritu como estructura interior del hombre"), Adorno criticó duramente la sociología de tipo empirista (o positivista) que no logra captar la peculiaridad típica de los fenómenos humanos y sociales respecto de los naturales.

Este ataque frontal (a veces violento, a veces injusto, pero casi siempre interesante) contra la cultura contemporánea es, en efecto, un ataque contra lo que Adorno considera como imágenes desviadas de la realidad, en las cuales cada

cosa regresa; imágenes cuya función es la de servir al poder, en vez de ser porta voz de una realidad desquiciada como la sociedad capitalista.

Adorno y Horkheimer nos ofrecen en *Dialéctica de la Ilustración* (1949), su juicio sobre esta sociedad capitalista y comunista, o mejor, sobre la sociedad moderna. Esta obra se presenta como un análisis de la sociedad tecnológica actual.

Con *Ilustración* los dos autores entienden no sólo el movimiento del pensamiento que caracterizó la época de las Luces; piensan más bien en un trayecto de la razón que partiendo de Jenófanes, pretendió *racionalizar* el mundo, hacerlo manipulable y sojuzgable por el hombre. "La Ilustración, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo desarrollo, ha perseguido siempre el objetivo de quitarle al hombre el *temor* y de convertirlo en señor. Pero la tierra completamente iluminada resplandece como símbolo de triunfal desventura".

La Ilustración, en efecto, sale al encuentro de la *autodestrucción* y esto sucede porque la Ilustración permaneció "paralizada por el temor a la verdad". En ella prevaleció la idea de que el saber es técnico antes que crítica. Y el temor de alejarse de los hechos "se unifica con el temor de la desviación social". De este modo, se perdió la confianza en la *razón objetiva*, lo que importa no es la verdad de las teorías sino su funcionalidad: funcionalidad con miras a fines sobre los cuales la razón perdió todo derecho".

En otras palabras, la razón es simplemente razón *instrumental*. Ella es incapaz de fundamentar o de discutir los fines o finalidades que orientan la propia vida. La razón es razón *instrumental* porque sólo puede individuar, construir o perfeccionar los *instrumentos* o medios adecuados para la obtención de *fines* establecidos y controlados por el "sistema".

Vivimos en una sociedad *totalmente administrada* y en ella "la condena natural de los hombres hoy es inseparable del progreso social". En efecto, "el aumento de productividad económica, que genera, por un lado, las condiciones de un mundo más justo, procura, por otro lado, a los grupos sociales que las disfrutan, una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo, frente a las potencias económicas, queda reducido a cero. Éstas, al mismo tiempo, elevan a un nivel nunca antes alcanzado, el dominio de la sociedad sobre la naturaleza. Mientras que el individuo desaparece ante el aparato al que sirve, este lo abastece mejor de cuanto no se ha dado nunca. En el Estado injusto, la impotencia de la masa crece con la cantidad de bienes que le es asignada y se hace más dirigible. |Textos 3|

3. La industria cultural

Para alcanzar su funcionalidad, el sistema, que es la sociedad tecnológica contemporánea, ha creado, entre sus instrumentos principales, un aparato poderoso: la *industria cultural*.

Está constituida fundamentalmente por los *mass-media* (cine, televisión, radio, discos, publicidad, revistas, etc.). Y con los *mass-media* el poder impone valores y modelos de comportamiento, crea necesidades, y establece un lenguaje. Y estos valores, necesidades, comportamientos y lenguaje son uniformes porque deben llegar a todos; son amorfos, asépticos, no liberan, no estimulan la creatividad; al contrario, la bloquean porque habitúan a recibir pasivamente los mensajes. "La industria cultural ha construido pérfidamente un hombre genérico. Cada uno existe sólo por aquello por lo que puede sustituir a otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, como individuo es totalmente sustituible, pura nada [...]".

Esto se ve también en la *diversión*: ésta ya no es lugar de recreación, de libertad, de genialidad, de gozo verdadero. La industria cultural es la que fija la diversión y sus horarios. El hombre apenas soporta. Como resiste las reglas del "tiempo libre" que es tiempo programado por la industria cultural. "La apoteosis del tipo medio pertenece al culto de lo que es barato". De este modo, la industria cultural no sólo vehicula una ideología, ella misma es ideología: la ideología de la aceptación de los fines establecidos por "otros", es decir, por el sistema.


Adorno fue un duro crítico del aparato constituido por la "industria cultural"

Así la Ilustración se ha convertido en lo contrario. Quería eliminar los mitos y ha creado muchos más. En definición de Kant: "La Ilustración es la salida del hom-

bre de un estado de minoría del cual él mismo es culpable. Minoría es la incapacidad de valerse del propio intelecto, sin la guía de otro". Hoy el individuo es un cero, es guiado por "otros". En otro tiempo se decía que el destino del hombre estaba escrito en el cielo; hoy podemos decir que es fijado y establecido por el "sistema".

Así ven las cosas Adorno y Horkheimer que no desesperan sino que advierten que: "Si la Ilustración no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma su propia condena". Esto no debe suceder porque lo que se necesita es "conservar, extender, desplegar la libertad, en vez de acelerar [...] la carrera hacia el mundo de la organización".

III. *Max Horkheimer: el eclipse de la razón*

√ Para Max Horkheimer (1895-1973) el *lucro* deseado por los capitalistas y el *control del plan* buscado por el comunismo han producido cada vez mayor represión. Todo esto sucedió –escribe Horkheimer en *Eclipse de la razón. Crítica de la razón instrumental* (1947)– porque la moderna industria está viciada por una *razón* que renunció a su autonomía y se convirtió ahora en *ancilla administrationis*.

La razón es actualmente sólo una ancilla administrationis → § 1-3

La razón, hoy, no ofrece ya verdades objetivas y universales a las que se pueda uno aferrar; propone sólo instrumentos para fines establecidos por quienes detentan el poder. Estamos en plena decadencia del pensamiento; una decadencia que "favorece la obediencia a poderes constituidos, estén éstos representados por grupos que controlan el capital o por aquellos que controlan el trabajo". En esta situación desesperada el mejor servicio que la razón puede hacer a la humanidad es precisamente "la denuncia de lo que comúnmente se llama razón".

√ Es una razón astuta y consciente aquella que, en opinión de Horkheimer, no nos permite absolutizar nada ni siquiera el marxismo.

Nosotros los hombres somos *seres finitos* y no podemos absolutizar ningún producto nuestro (una política, una teoría, un Estado).

Pero, precisamente de esta finitud nuestra y esta precariedad, junto con la constatación de tantas injusticias sufridas en el pasado y en el presente, desborda la *nostalgia del totalmente* Otro. En este sentido, "la teología es [...] la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza al mundo, no suceda que la injusticia sea la última palabra".

La esperanza de que la injusticia no sea la última palabra → § 4

1. El "lucro" y la "planificación" como generadores de represión

En 1939 Horkheimer (1895-1973) afirmó que "el fascismo es la verdad de la sociedad moderna". Pero enseguida añadió que "quien no quiere hablar de capitalismo debe también callar sobre el fascismo". Esto porque el fascismo, en su opinión, está dentro de las leyes del capitalismo: detrás de la "pura ley económica" –que es la ley del mercado y del lucro– está la "pura ley del poder".

El comunismo, que es capitalismo de Estado, es una variante del Estado autoritario. También las organizaciones proletarias de masa se han dado una estructura burocrática y no han ido más allá, en opinión de Horkheimer, del horizonte del capitalismo de Estado: aquí el principio del plan sustituyó al principio del lucro, pero los hombres siguen siendo objetos de administración, de una administración centralizada y burocratizada.

El *lucro* de una parte y el *control del plan* de la otra, han generado siempre mayor represión. La lógica que estructura la sociedad industrial es, pues, una lógica pérfida. Y el propósito de la obra de Horkheimer *Eclipse de la razón. Crítica de la razón instrumental* (1947) es el de "examinar el concepto de racionalidad que está en la base de la cultura moderna industrial y de establecer si este concepto no contiene defectos que lo vician de modo esencial".

2. La razón instrumental

Hay que decir inmediatamente que para Horkheimer el concepto de racionalidad que fundamenta la civilización industrial está enfermo de raíz: "La enfermedad de la razón está en que nació de la necesidad humana de dominar la naturaleza [...]".

Esta voluntad de dominar la naturaleza, de entender las "leyes" para someterla, ha requerido la implantación de una organización *burocrática* e *impersonal* que, en nombre del triunfo de la razón sobre la naturaleza, llegó a reducir al hombre a simple instrumento. El progreso de los recursos técnicos, que podría ayudar a "iluminar" la mente del hombre, va acompañado por un proceso de deshumanización, de modo que el progreso amenaza con destruir exactamente el propósito que debería realizar: la idea de hombre. Y la idea de *hombre*, es decir su humanidad, su emancipación, su poder de crítica y creatividad, está amenazada porque el desarrollo del "sistema" de la civilización industrial ha

sustituido los fines por los medios, ha convertido la razón en un instrumento para lograr fines, de los cuales la razón no sabe nada más.

En otras palabras, "el pensamiento puede servir para cualquier fin, bueno o malo. Es un instrumento para todas las acciones de la sociedad; pero no ha de buscar establecer normas de vida social o individual, pues se supone que éstas son establecidas por otras fuerzas".

La razón, pues, no nos da ya verdades objetivas y universales a las que uno pueda aferrarse, sino sólo instrumentos para lograr objetivos ya establecidos; no es ella la que fundamenta y establece qué es el bien y el mal, con lo cual orientar nuestra vida: ahora el "sistema", es decir, el poder es el que decide sobre el bien y el mal. La razón es ahora *ancilla administrationis* y "habiendo renunciado a su autonomía, la razón llegó a ser un instrumento". [Textos 3]

3. La filosofía como denuncia de la razón instrumental

Ante este espantoso vacío, se buscan remedios como el recurso a la astrología, el yoga, el budismo, o se proponen adaptaciones populares de filosofías clásicas objetivistas o también "se recomiendan para el uso moderno [...] ontologías medievales".

Pero, las panaceas siguen siendo panaceas. En cambio, la realidad actual implica lo que sigue:

1) "La naturaleza es concebida, hoy más que nunca, como simple instrumento del hombre; es objeto de explotación total al cual la razón no le asigna ningún fin y, por lo tanto, la explotación no tiene límites".

2) "El pensamiento que no está al servicio de los intereses de un grupo constituido o a los propósitos de la producción industrial es considerado inútil y superfluo".

3) Tal decadencia del pensamiento "favorece la obediencia a los poderes constituidos, sea que estén representados por grupos que controlan el capital o por aquellos que controlan el trabajo".

4) La cultura de masas "busca vender" a los hombres el modelo de vida que ya llevan y que odian inconscientemente, aunque lo alaben de palabra".

5) "No sólo la capacidad productiva del obrero hoy es adquirida por la fábrica y subordinada a la exigencias de la técnica, sino que los jefes de los sindicatos establecen su medida y su administración".
6) "La deificación de la actividad industrial no conoce límites. El ocio es considerado una especie de vicio, cuando va más allá de la medida necesaria para restaurar las fuerzas y retomar el trabajo con mayor eficiencia".
7) El significado de la productividad se mide "con términos de la utilidad respecto de las estructuras del poder, no ya respecto de las necesidades de todos".

Pues bien, en esta situación desesperada, "el mayor servicio que la razón podía hacer a la humanidad" era el "de la denuncia de lo que de ordinario se llama razón". Horkheimer escribe: "Los verdaderos individuos de nuestro tiempo son los mártires que pasan a través del infierno, del sufrimiento y de la degradación en su lucha contra la conquista y la opresión; no ya los personajes, inflados por la publicidad y la cultura popular. Estos héroes, a quienes nadie ha cantado, expusieron conscientemente su existencia individual a la destrucción que otros padecen inconscientemente, víctimas de los procesos sociales. Los mártires anónimos de los campos de concentración son los símbolos de la humanidad que lucha por salir a la luz. La función de la filosofía consiste en traducir lo que ellos han hecho en palabras que los hombres puedan oír, aunque sus voces mortales hayan sido reducidas al silencio por la tiranía".

4. La nostalgia del "totalmente Otro"

Horkheimer, marxista y revolucionario en su juventud, fue distanciándose poco a poco de sus posiciones juveniles.

No podemos absolutizar nada (recordemos que Horkheimer es de origen judío), y por ende ni siquiera el marxismo. "Todo ser finito –y la humanidad es finita– que se pavonea como el valor último y supremo, se hace un ídolo, con sed de sacrificios de sangre".

Horkheimer, marxista y por lo tanto opuesto al nacionalsocialismo, desde el principio alimentó dudas sobre "si la solidaridad del proletariado querida de verdad por Marx, fuera en realidad el camino para llegar a una sociedad justa". En realidad –observa Horkheimer en *La nostalgia del totalmente Otro* (1970)– las ilusio-

nes de Marx salieron pronto a flote: "La situación social del proletariado ha mejorado sin revolución, y el interés común no es ya el cambio radical de la sociedad, sino una mejor estructuración material de la vida". En opinión de Horkheimer, hay una solidaridad que va más allá de la de una determinada clase: "Es la solidaridad que resulta del hecho de que todos los hombres deben sufrir, morir y son finitos".

Y si esto es así, entonces "todos tenemos en común un interés originalmente humano: crear un mundo en el cual la vida de todos los hombres sea más bella, más larga, más liberada del dolor y, quisiera añadir pero no puedo creerlo, un mundo que sea más favorable al desarrollo del espíritu".

Ante el dolor del mundo, de la injusticia, no se puede permanecer inerte. Pero, nosotros los hombres somos *finitos* y por eso, si no nos resignamos, no podemos pensar que algo histórico –una política, una teoría, un Estado– sea algo absoluto. Nuestra finitud, es decir, nuestra precariedad, no demuestra la existencia de Dios. Sin embargo, se necesita una teología, entendida no como ciencia de lo divino o de Dios, sino como "la conciencia de que el mundo es fenómeno, que no es la verdad absoluta, la única que constituye la realidad última. La teología –debo expresarme con suma cautela– es la esperanza de que, a pesar de esta injusticia que caracteriza al mundo, no suceda que la injusticia llegue a ser la última palabra". Para Horkheimer, pues, la teología es "expresión de una nostalgia, según la cual el asesino no pueda triunfar sobre su víctima inocente".

Luego: "Nostalgia de perfecta y consumada justicia". Ésta no llegará nunca a ser realizada en la historia, dice Horkheimer. En efecto, "cuando la mejor sociedad llegara a sustituir el actual desorden social, la injusticia pasada no será reparada y no será quitada la miseria de la naturaleza circundante".

Esto no significa que debamos rendirnos ante los hechos, como por ejemplo, ante el hecho de que nuestra sociedad se hace cada vez más sofocante. Nosotros –dice Horkheimer– aun no vivimos en una sociedad automatizada [...]. Podemos aun hacer muchas cosas, aunque más tarde se nos quite esta posibilidad".

Y lo que el filósofo ha de hacer es criticar "el orden establecido" para "impedir que los hombres se pierdan en las ideas y en los modos de comportamiento que la sociedad les impone mediante su organización". [Textos 2]

IV. Herbert Marcuse y el "gran rechazo"

√ Para Freud la historia del hombre es historia de su represión: esto en el sentido estricto de que la *cultura* y la *civilización* han sido posibles y sobreviven gracias a constricciones sociales y biológicas soportadas por los individuos.

La represión de los instintos y la transformación del *principio del placer* en *principio de la realidad* son los presupuestos necesarios de la civilización; el progreso es el fruto de un duro trabajo.

Una duda sobre Freud: ¿la civilización debe ser necesariamente represiva? → § 1

Marcuse (1898-1979), a propósito de la perspectiva de Freud, escribió: "El convencimiento de que una civilización no-represiva es imposible es una piedra angular de la construcción teórica freudiana". Pero –se pregunta Marcuse en *Eros y civilización* (1955)– ¿es realmente verdad que no es posible una civilización sin represión? ¿Es realmente verdad que la represión de los instintos en función de la civilización debe ser eterna?

√ Marcuse responde negativamente a la pregunta y fundamenta su respuesta en el hecho de que el progreso tecnológico ha generado las premisas para la liberación de la sociedad respecto de la obligación del trabajo, por una ampliación del tiempo libre: "El reino de la libertad, expandiéndose cada vez más, llega a ser en verdad el reino del juego, del juego libre de las facultades individuales".

Crítica de la "sociedad unidimensional" → § 2-3

Sólo que, la utopía, ahora técnicamente posible, queda inalcanzable. Esto porque –y es lo que Marcuse sostiene en su libro *El hombre unidimensional* (1964)– una filosofía de una sola dimensión –negación del pensamiento crítico– es puesta al servicio de una sociedad unidimensional (sin oposición y dedicada al servicio del poder total), en la que viven los hombres de una sola dimensión, cuyas ocupaciones, necesidades y aspiraciones son determinantes del universo tecnológico-político de la sociedad industrial avanzada. Una sociedad –ésta– que podrá ser cuestionada sólo desde el exterior, por la gran masa de los rechazados y los extranjeros, de los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, por los desocupados y los inhábiles.

1. ¿Es imposible una "civilización no represiva"?

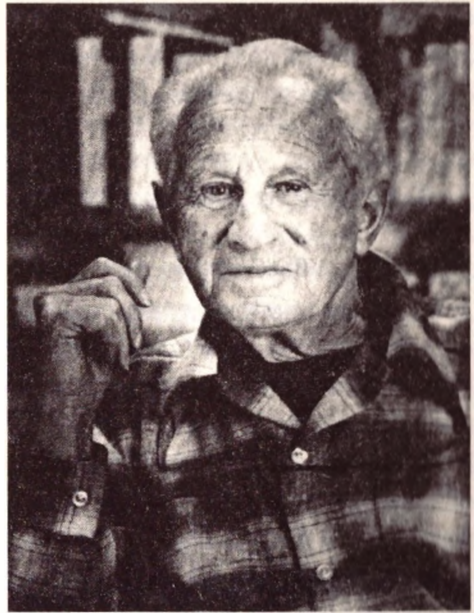
Eros y civilización (1955) desarrolla uno de los temas más importantes del pensamiento de Freud: la teoría freudiana según la cual la civilización está basada sobre la represión permanente de los instintos humanos. "La felicidad –escribe Freud– no es un valor cultural". Y esto en el sentido –comenta Marcuse (1898-

1979)– de que "la felicidad está subordinada al trabajo que ocupa toda la jornada, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema formado por las leyes del orden. El sacrificio metódico de la *libido*, su desviación, impuesta inexorablemente, hacia la actividad y expresiones socialmente útiles, *son* la cultura". La historia del hombre, en opinión de Freud, es la historia de su represión. La *cultura* o la civilización impone restricciones sociales y biológicas al individuo, pero éstas son la condición preliminar del progreso. Los instintos fundamentales del hombre dejados libres para que persigan sus objetivos naturales, serían incompatibles con toda forma duradera de asociación. "Los instintos deben por ende ser desviados de su meta y ser inhibidos en su finalidad. La civilización comienza cuando se renuncia eficazmente al objetivo primario –a la satisfacción integral de las necesidades". Esta renuncia sucede en la dirección de un desplazamiento:

de	→	*a*
satisfacción inmediata	→	satisfacción diferida
placer	→	limitación del placer
alegría (juego)	→	fatiga (trabajo)
receptividad	→	productividad
ausencia de represión	→	seguridad

"Freud –escribe Marcuse– describió este cambio como la transformación del *principio del placer* en *principio de realidad*" y las vicisitudes de los instintos son las vicisitudes del aparato psíquico en la civilización. Y "al constituirse el principio de realidad, el ser humano que, bajo el principio del placer era poco más que una maraña de tendencias animales, llegó a ser un Yo organizado". La modificación represiva de los instintos es, para Freud, una consecuencia "de la eterna lucha primordial por la existencia [...] que continúa hasta nuestros días". Sin la modificación, o mejor, sin la desviación de los instintos no se gana la lucha por la existencia y no sería posible ninguna sociedad humana duradera. Sólo que –dice Marcuse– Freud "considera 'eterna' la lucha primordial por la existencia" y, por lo tanto, cree en un antagonismo eterno "entre el principio del placer y el principio de realidad [...]. La convicción de que una civilización no represiva sea imposible, es una piedra angular de la construcción teórica freudiana". Ahora bien, precisamente contra

esa eternización y esa absolutización de la oposición entre el principio del placer y el principio de realidad se dirigen las críticas de Marcuse, en el sentido de que, en su opinión, esta oposición no es metafísica o eterna, debida a una misteriosa naturaleza humana, considerada de manera esencialista. La oposición, más bien, es el producto de una particular organización histórico-social. Freud mostró que falta de libertad y constricción han sido el precio que se ha tenido que pagar por lo que se ha hecho, por la "civilización" que se ha construido. Pero de ahí no se sigue necesariamente que este precio se deba pagar eternamente.


Herbert Marcuse (1898-1979): su filosofía "quiere mantenerse fiel a los que, sin esperanza, han dado y dan la vida por el Gran Rechazo".

2. "Eros" liberado

El progreso tecnológico generó las premisas para una liberación de la sociedad respecto de la obligación del trabajo, por una inversión de la relación entre tiempo libre y tiempo absorbido por el trabajo socialmente necesario (de manera que éste llegue a ser un medio para la liberación de potencialidades, ahora reprimidas): "El reino de la libertad, expandiéndose cada vez más, se convierte verdaderamente en el reino del juego, del juego libre de las facultades individuales. Así liberadas, ellas generan nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo y éstas, a su vez, darán una nueva forma al reino de la necesidad, a la lucha por la existencia". Al reino de la necesidad (centrado en el principio de prestación y de eficiencia que absorbe toda energía humana) se sustituirá, entonces, una sociedad no represiva que reconcilia la naturaleza con la civilización y en la cual se afirma el *Eros* liberado.

En el progreso tecnológico, pues, se dan las condiciones objetivas para una transformación radical de la sociedad. Y, sin embargo, el progreso tecnológico no es abandonado a sí mismo: es controlado y guiado; el poder, consciente de la posibilidad de caída del sistema, sofoca las potencialidades liberadoras y perpetúa un estado de necesidad ya no necesario. Y así, la utopía, técnicamente posi-

ble por ahora, permanece inalcanzable. De ahí la importancia de la filosofía que, aunque no diga cómo será el reino de la utopía, la anuncia mientras denuncia los obstáculos en su camino. [Textos 4]

3. El hombre unidimensional

La obra más conocida de Marcuse, *El hombre unidimensional* apareció en 1964.

El hombre unidimensional es el hombre que vive en una *sociedad unidimensional*, sociedad justificada y cubierta por una *filosofía unidimensional*. La sociedad unidimensional es una sociedad sin oposición, es decir, aquella que ha paralizado la crítica mediante la creación de un control total. La filosofía unidimensional es la filosofía de la racionalidad tecnológica y de la lógica del dominio; es la negación del pensamiento crítico, de la "lógica de la protesta"; es la filosofía "positivista" que justifica "la racionalidad tecnológica".

En la sociedad tecnológica avanzada, "el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en la medida en que determina no sólo las ocupaciones, las habilidades y las actitudes socialmente requeridas, sino también las necesidades y las aspiraciones individuales". Y como *universo tecnológico*, la sociedad industrial avanzada "es un universo *político*, el último estadio de la realización de un proyecto histórico específico, es decir, la experiencia, la transformación, la organización de la naturaleza como un simple objeto de dominio".

Ella alcanza la más alta productividad, pero la emplea para perpetuar el trabajo y el cansancio, en ella la industrialización más eficiente puede servir para limitar y manipular las necesidades. Ahora bien, "cuando se alcanza este punto, escribe Marcuse, la dominación –bajo la apariencia de opulencia y libertad– se extiende a todas las esferas de la existencia privada y pública, integra toda oposición genuina, absorbe en sí toda alternativa". En resumen: la sociedad tecnológica avanzada crea un verdadero universo totalitario; "en una sociedad madura, mente y cuerpo son mantenidos en un estado de movilización permanente para la defensa de ese mismo universo".

Por todo esto, la lucha por el cambio debe tomar otros caminos, no la indicada por Marx: "Las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional vuelven ineficaces los caminos y los medios tradicionales de protesta". En todo caso, el asunto no parece desesperado, ya que "por debajo de la base popular conservadora, está el sustrato de los rechazados y los extranjeros, los explotados y

los perseguidos de otras razas y otros colores, los desocupados y los inhábiles. Ellos permanecen por fuera del proceso democrático; su presencia prueba, como nunca, qué inmediata y real es la necesidad de poner fin a las instituciones y a las situaciones intolerables. Por eso, su oposición es revolucionaria, aunque no lo sea su conciencia. Su oposición golpea al sistema desde afuera y, por lo tanto, no es desviada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego, y haciendo esto, muestra que es un juego tramposo. Cuando se reúnen y bajan a las calles, sin armas, sin protección, para reclamar los más elementales derechos civiles, ellos saben que enfrentan a los perros, las piedras, las bombas, la cárcel, los campos de concentración, hasta la muerte [...]. El hecho de que comienzan a rehusar tomar parte en el juego, puede ser el hecho que marca el comienzo del fin de un período".

Esto no quiere decir que las cosas sucederán así. Lo que se dice es que "el espectro está presente de nuevo, dentro y fuera de los confines de las sociedades avanzadas". Y esto es todo lo que la teoría crítica de la sociedad puede hacer: ella "no posee conceptos que puedan colmar la laguna entre presente y futuro; no teniendo promesas para hacer ni éxitos qué mostrar, ella permanece negativa. De este modo, ella quiere mantenerse fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan la vida por el Gran Rechazo". [Textos 5]

V. Erich Fromm y la "Ciudad del ser"

√ En *Miedo a la libertad* (1941) Erich Fromm (1900-1980) muestra cómo, bajo el peso de la libertad y la responsabilidad, el hombre cede con frecuencia al "conformismo gregario", sin encontrar su identidad y perdiendo su *salud mental*. Sin embargo, mirando el camino histórico del hombre, Fromm pone de presente –en *La desobediencia como problema psicológico y moral* (1963)– que "no sólo el desarrollo espiritual (del hombre) ha sido posibilitado por el hecho de que nuestros semejantes se hayan atrevido a decir "no" a los poderes establecidos, en nombre de la propia conciencia o de la propia fe, sino que también el desarrollo intelectual ha dependido de la capacidad de desobedecer: desobedecer a las autoridades que intentaron reprimir las ideas nuevas y a la autoridad de creencias que han subsistido desde hace mucho tiempo y según las cuales todo cambio está desprovisto de sentido".

La libertad es la capacidad de desobedecer
→ § 1

√ Uno de los libros más conocidos de Fromm es *¿Tener o ser?* (1976), en el cual examina "las dos formas básicas de la existencia: la *modalidad del tener* y la *modalidad del ser*".

Para la primera modalidad, el verdadero ser del hombre es el *tener* y por eso "si uno *no tiene nada, no es nada*".

El hombre nuevo de la Ciudad del ser → § 2

Buda, Jesús, Maestro Eckhart, el Marx humanista radical (y no el falsificado por el comunismo soviético) en cambio, nos muestran, en contextos diversos, las características de la modalidad del ser: "La independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica". *Ser* significa sobre todo estar activos, es decir, expresar los propios talentos, renovarse, crecer, amar, salir de la cárcel del propio yo aislado, "prestar atención, dar". Y el *hombre que es, es el hombre nuevo*, el ciudadano de la *Ciudad del ser*, de una ciudad en la cual –así se lee en *El arte de amar* (1956)– "la naturaleza social y amorosa del hombre no esté separada de su existencia social, sino que llegue a ser una sola cosa con ella".

1. ¿La desobediencia es en realidad un vicio?

Según Fromm (1900-1980), el hombre nace cuando "es separado de la unión original con la naturaleza que caracteriza a la existencia animal". Y cuando sucede esto, el hombre entonces permanece solo. La realidad es como lo ha hecho notar claramente Fromm en *Miedo a la libertad* (1941), el hombre que se separa del mundo físico y social, el hombre que se hace libre, responsable de los propios pensamientos, no siempre logra aceptar el peso de la libertad y entonces cede al "conformismo gregario" obedeciendo ciegamente a normas establecidas, agregándose a un grupo (y considerando como enemigos a los otros y a los otros grupos). Así, el hombre, que busca su identidad, encuentra sólo sucedáneos y se extravía y pierde su *salud mental*.

Durante muchos siglos, reyes, sacerdotes, señores feudales, magnates de la industria y progenitores, proclamaron –afirma Fromm en *La desobediencia como problema psicológico y moral* (1963)– que *la obediencia es una virtud y que la desobediencia es un vicio*. A esta actitud Fromm contrapone la perspectiva por la cual: "*la historia del hombre comenzó con un acto de desobediencia y es todo menos que improbable que se concluya con un acto de obediencia*". Adán y Eva "estaban dentro de la naturaleza, del mismo modo que el feto está dentro del útero de la madre". Pero su acto de desobediencia rompió el vínculo original con la naturaleza y los hizo individuos: el "pecado original", lejos

de corromper al hombre, lo hizo libre; ese fue el comienzo de la historia. El hombre tuvo que abandonar el paraíso terrenal para aprender a depender de sus propias fuerzas y llegar a ser plenamente humano". Y como nos enseña el mesianismo de los profetas, como enseña el "delito" de Prometeo (que roba el fuego a los dioses y "coloca los fundamentos de la evolución humana"), como nos enseña el camino histórico del hombre, "el hombre ha continuado evolucionando mediante actos de desobediencia. No sólo su desarrollo espiritual ha sido posibilitado por el hecho de que nuestros semejantes osaron decir 'no' a los poderes establecidos en nombre de la propia conciencia y de la propia fe, sino también su desarrollo intelectual ha dependido de la capacidad de desobedecer: desobedecer a las autoridades que intentaron reprimir las nuevas ideas y a la autoridad de creencias subsistentes desde hace mucho tiempo y según las cuales todo cambio carece de sentido".

Una persona se hace libre y crece por actos de desobediencia. La capacidad de desobedecer es, por lo tanto, la condición de la libertad que representa la capacidad de desobedecer: "Si tengo miedo de la libertad no puedo decir 'no', no puedo tener el valor de ser desobediente. En efecto, la libertad y la capacidad de desobedecer son inseparables". Y ellas están en la base del nacimiento y del crecimiento del hombre en cuanto tal. Ahora bien, dice Fromm: "En la actual fase histórica, la capacidad de dudar, de criticar, de desobedecer puede ser todo lo que se interpone entre un futuro para la humanidad y el fin de la civilización.

2. ¿Tener o ser?

Fromm dedicó al análisis de la crisis de la sociedad contemporánea y a la posibilidad de resolverla, tres de sus libros más leídos: *¿Tener o ser?* (1976), en el que examina las "dos modalidades básicas de la existencia: la *modalidad del tener* y la *modalidad del ser*". La primera modalidad dice que la esencia verdadera del ser es el tener, para el cual "si uno *no tiene* nada, *no es* nada". Con base en esa idea los consumidores modernos se etiquetan con la siguiente expresión: *yo soy = lo que tengo y lo que consumo*. Frente a esta modalidad de existencia individual y social, Fromm recuerda a Buda, quien enseñó que no debemos aspirar a las posesiones; a Jesús para quien nada ayuda al hombre haber ganado el mundo y luego perderse a sí mismo; al Maestro Eckhart que enseñaba a no poseer nada; Marx que afirmaba que "el lujo es exactamente un vicio como la pobreza y que debemos proponernos como meta la de *ser* mucho no la de *tener* mucho. Me refiero aquí –afirma

Fromm– al verdadero Marx, no a su vulgar caricatura presentada por el "comunismo" soviético".

Si para la modalidad del tener, un hombre es lo que tiene y lo que consume, los prerrequisitos de la *modalidad del ser* son "la independencia, la libertad y la presencia de la razón crítica". La característica fundamental de la modalidad del ser consiste "en *ser activo*", entendido no como una actividad externa, en el estar atareados, sino como una actividad interna, como un uso productivo de nuestras facultades humanas. Ser activos significa expresar las propias facultades y talentos, la multiplicidad de dotes que cada ser humano posee, aunque en diverso grado. Significa renovarse, crecer, expandirse, amar, trascender la cárcel del propio yo aislado, interesarse, "prestar atención", dar".

Esbozadas estas dos modalidades, la del tener y la del ser, Fromm afirma: "La cultura tardo-medieval tenía como centro motor la visión de la *Ciudad de Dios*; la sociedad moderna se ha constituido porque la gente se movía por la visión del desarrollo de la *Ciudad terrena del progreso*. En el siglo XX, sin embargo, esta visión ha venido deteriorándose hasta reducirse a la de la *Torre de Babel*, que ya comienza a derrumbarse y amenaza con arrastrar todo en su ruina. Si la Ciudad de Dios y la Ciudad terrena constituyen la tesis y la antítesis, una nueva síntesis representa la única alternativa al caos: la síntesis entre el núcleo espiritual del mundo tardo-medieval y el desarrollo, acaecido a partir del Renacimiento, del pensamiento racional y de la ciencia. Esta síntesis constituye la *Ciudad del Ser*". Esta *Ciudad del Ser* será la ciudad del *hombre nuevo*, es decir, será aquella ciudad "organizada en modo tal –así escribía Fromm en *El arte de amar* (1956)– que la naturaleza social y amorosa del hombre no esté separada de su existencia social, sino que llegue a ser una sola cosa con ella".

ADORNO

1. LA FILOSOFÍA NO PUEDE REDUCIRSE A CIENCIA

Hay tendencias en el pensamiento contemporáneo que reducen todo el conocimiento a ciencia, baste pensar en el neopositivismo. Sólo que, dice Adorno, "el pensamiento cientifizado está sometido a la división del trabajo"; y, ciego en relación con los fines, se incapacita para la comprensión de sus presupuestos sociales. El ideal de la ciencia se ha transformado en "un tronco que impide al pensamiento, pensar" y de centrar la mirada sobre la "totalidad" de la cual sólo la filosofía puede hablar sensatamente.

La labor de la ciencia se interfería con el ámbito de la metafísica tradicional. Desde la especulación cosmológica, la ciencia ha sustraído a la metafísica una parte cada vez mayor de lo que consideraba lo más estrechamente suyo, esbozando al mismo tiempo un ideal de certeza indubitable frente al cual la metafísica, en la medida en que no empleaba la disciplina científica, parecía vana y dogmática. La de cómo sería posible la metafísica en cuanto ciencia es cosa que no sólo parafrasea el tema de la crítica kantiana de la razón en carácter de teoría del conocimiento, sino que también expresa el impulso de toda la filosofía moderna. Sin embargo, el mismo no vale, solamente, desde un principio, para un "problema" solucionable en un tranquilo progreso, por ejemplo la depuración de la filosofía de sus conceptos precientíficos mediante la reflexión sobre sí misma. La transformación de la filosofía en ciencia, así fuera lo que se aduce en forma siempre renovada, apologéticamente y a modo de escapatoria, en cuanto primera y fundamentadora de las diversas ciencias o como suprema y coronación, no es una feliz maduración en la que el pensamiento se despojaría de sus rudimentos infantiles, de los deseos y proyecciones subjetivos. Por el contrario, la misma socava al mismo tiempo el concepto de la propia filosofía. En la medida en que se agota en el culto de lo que "es el caso", según la formulación de Wittgenstein, entra en competencia con las ciencias, a las que, encandilada, se asimila, aunque siempre en desventaja; pero si rompe con ellas, lanzándose a pensar fresca y alegremente, se convierte en una prerrogativa impotente, en la sombra de la sombría religión dominical. Por ello no debe atribuírsele a la estrecha ciencia especializada, sino a una ineluctabilidad objetiva, el hecho de que la filosofía cayera en descrédito ante aquélla.

En el propio movimiento del pensamiento filosófico puede entreverse qué le ocurre con el progreso intransigente de su control y autocontrol científico. Al volverse más verdadero, renuncia a la verdad. Quien reflexione en libertad acerca de los objetos confiscados por la ciencia organizada, podrá a veces sus-

traerse al *taedium scientiae*, pero a cambio de ello no sólo es recompensado con el infamante elogio de promotor e intuitivo, sino que, por añadidura, debe tolerar que se le demuestre ahora su falta de competencia, o el carácter de superado de lo que de inmediato se distorsiona para convertirlo en hipótesis y se tritura entre las piedras de molino del "Dónde está la prueba?" y del "Dónde está lo nuevo"? Pero si la filosofía, para escapar a ese peligro, se retira sobre sí misma, cae en el juego conceptual vacuo o bien no comprometido y escolástico, aun cuando lo esconda tras patéticos neologismos tales como los que, según De Maistre, temen los grandes escritores. El pensamiento que tantea en procura de comprender –y sobre el propio comprender yace, entretanto, el tabú de la acientificidad– ya lo halla todo ocupado. No sólo se lo advierte saludablemente contra lo *dilettantesco*, el complemento del experto, sino que se lo paraliza, sin poderse limitar, cuando menos, a confeccionar ese lazo espiritual entre todo lo constatado, y cuya ausencia lamenta Fausto. Pues la "síntesis", que se contenta con hallazgos científicos ya disponibles, queda fuera de la referencia espontánea del pensamiento al objeto, siendo ella misma un acto parcial de esa organización que se ilusiona en revocar. El ideal conservado de la ciencia, que alguna vez ayudó a la filosofía a liberarse de las ataduras teológicas, se ha convertido en el interín, él mismo, en una ciencia que prohíbe pensar al pensamiento. Pero esto no es un mero falso desarrollo, como no lo es tampoco el de igual sentido de esa sociedad a la que es intrínseca la filosofía, y por ello no es posible corregirlo a voluntad por medio de la comprensión y la decisión. La cientifización del pensamiento lo somete a la división del trabajo. O bien procede de acuerdo a los esquemas preestablecidos y que economizan esfuerzos superfluos para las diversas disciplinas establecidas, o bien se establece como una disciplina individual adicional que se impone en el mercado por su diferencia con respecto a las otras El pensamiento que se cierre a la división del trabajo queda por detrás del desarrollo de las fuerzas y se comporta "arcaicamente"; pero si se encuadra como ciencia entre las ciencias, renuncia a su propio impulso justamente allí donde más urgentemente lo necesitaría. Queda estático, mera reconstrucción de algo ya preformado por las categorías sociales y, finalmente, por las relaciones de producción, y también cuando se atreve a juzgar científicamente acerca de las así llamadas cuestiones de principio como la relación entre sujeto y objeto. La ciencia cosifica al declarar como el saber por antonomasia al trabajo espiritual concretado, al saber inconsciente de sus mediaciones sociales. Sus exigencias y prohibiciones, sin excepción, lo expresan.

Tomado de: Adorno, T. W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Monte Ávila Editores, 1970, pp. 57-59.

HORKHEIMER

2. LA NOSTALGIA DEL "TOTALMENTE OTRO"

La teología es "expresión de una nostalgia según la cual el asesino no puede triunfar sobre la víctima inocente".

GUMNIOR: *Ha hablado usted del judaísmo: ¿dónde está su conexión con la teoría crítica?*

HORKHEIMER: El judío piadoso, por ejemplo, vacila cuando debe escribir la palabra "Dios". Pone en su lugar un apóstrofo, pues para él Dios es "el Innombrable", que no se deja representar ni siquiera en una palabra.

GUMNIOR: *Pero este recelo a representar a Dios tiene raíces en el mandato divino que, según la Biblia, le fue comunicado a Moisés sobre el monte Sinaí: tú no debes hacerte ninguna imagen de Dios.*

HORKHEIMER: En efecto, así es. Pero, ¿no deberíamos preguntarnos por qué existe este mandato? Ninguna otra religión fuera del judaísmo conoce esta prescripción. Pienso que este mandato existe porque en el judaísmo no se trata tanto de cómo es Dios, sino de cómo es el hombre.

Pienso en el intercambio epistolar entre Paul Claudel y André Gide, en el que aquél trata de llevar a éste al cristianismo. Gide manifiesta a Claudel que no puede creer en los dogmas del cristianismo y éste le responde, más o menos, en este tenor: Entonces no creas, pero ve a la iglesia y haz todo lo que está mandado; entonces todo irá bien. Pues bien, de modo parecido piensan los judíos: ellos han guardado todas las prescripciones a lo largo de milenios. También un rabino podría, tal vez, decir: déjame en paz con la fe, pero haz lo que está mandado.

El judaísmo está por eso más cerca del catolicismo que del protestantismo, pues en el catolicismo la acción juega un papel más decisivo que la fe. El concepto de fe es en realidad un invento del protestantismo para no permitir que la ciencia por una parte, y la superstición, por otra, sean la única alternativa. Para salvar la religión, el protestantismo inventó un tercero: la fe.

Para el judaísmo no se ha dado este problema. Las prescripciones configuran la vida entera del judío piadoso. Ello mantuvo unido al judaísmo, pues adonde quiera que llegaba un judío sus hermanos en la fe vivían según los mismos mandatos.

GUMNIOR: *Lo decisivo es, pues, si pudiera extremar sus afirmaciones, la propia actitud, la acción; y no es importante si existe Dios ni si yo creo o no creo en Él.*

HORKHEIMER: Hablando dialécticamente, es importante y no lo es a la vez. No es importante porque, como ya he dicho, nosotros no podemos afirmar nada sobre Dios, y la doctrina de la religión cristiana según la cual existe un Dios

todopoderoso e infinitamente bueno es difícilmente creíble a la vista del sufrimiento que domina en la tierra desde hace milenios. Y es importante porque detrás de toda acción humana auténtica está la teología. Piense usted en lo que escribíamos Adorno y yo en *Dialéctica de la Ilustración*. Allí se dice: una política, que, aunque sea de forma nada refleja, no contenga en sí teología, se reduce, por hábil que sea, en último término a negocio.

GUMNIOR: *Pero, ¿qué significa aquí teología?*

HORKHEIMER: Intentaré explicarlo. Desde el punto de vista del positivismo no es posible desarrollar una política moral. Considerado desde la perspectiva meramente científica, el odio no es, a pesar de todas las diferencias sociales funcionales, peor que el amor. No hay ningún razonamiento lógicamente concluyente por el que yo no deba odiar si ello no me reporta ninguna desventaja social.

GUMNIOR: *El positivismo puede, pues, decir, si le he entendido bien, en el sentido de G. Orwell: la guerra es tan buena y tan mala como la paz; la libertad, tan buena y tan mala como la esclavitud y la opresión.*

HORKHEIMER: Absolutamente cierto. Pues, ¿cómo puede argumentarse con exactitud que yo no debo odiar si ello me divierte? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre altruismo y afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre egoísmo y autoentrega. También la lógica permanece muda, no reconoce a la intención moral ninguna primacía. Todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena en lugar de en la referencia a un más allá –ni siquiera Kant fue capaz en todo momento de resistir esta tentación– descansan en ilusiones armonizadoras. Todo lo que tiene que ver con moral descansa en última instancia en la teología; toda moral, al menos en las naciones occidentales, hunde sus raíces en la teología, aun cuando debamos esforzarnos en concebir ésta con suma cautela.

GUMNIOR: *Una vez más mi pregunta, señor Horkheimer: ¿qué significa aquí teología?*

HORKHEIMER: En modo alguno responde aquí teología a la ciencia de lo divino, y mucho menos a la ciencia de Dios. Teología significa aquí la conciencia de que este mundo es un fenómeno, que no es la verdad absoluta, que no es lo último. Teología es –me expreso conscientemente con gran cautela– la esperanza de que la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra.

GUMNIOR: *¿Teología como expresión de una esperanza?*

HORKHEIMER: Yo diría más bien: expresión de un anhelo, del anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente.

Tomado de: HORKHEIMER, M. *Anhelo de justicia. teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid, 2000, pp. 167-169.

HORKHEIMER – ADORNO

3. ES NECESARIO FRENAR LA CARRERA HACIA EL MUNDO DE LA ORGANIZACIÓN

"La Ilustración vuelve a caer en mitología": la Ilustración se transformó en pensamiento especializado, se reduce a la economía de mercado, es una rendición a los hechos; está "paralizada por el miedo a la verdad". Horkheimer y Adorno centran su atención sobre la autodestrucción de la Ilustración. "No tenemos la menor duda [...] que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero consideramos que hemos comprendido, con bastante claridad, que el concepto mismo de este pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, las instituciones sociales a las cuales se está estrechamente ligado, implican ya el germen de esa regresión que hoy se verifica por todas partes. Si la Ilustración no acoge en sí la conciencia de este momento regresivo, firma la propia condena". La realidad, en efecto, es que "el aumento de la productividad económica, que genera, por un lado, las condiciones de un mundo más justo, procura, por otra parte, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de las mismas, una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo, ante las potencias económicas, es reducido a cero". Entonces, es urgente reafirmar la idea que "hoy se trata de conservar, extender, desplegar la libertad, en vez de acelerar, así sea mediatamente, la carrera hacia el mundo de la organización".

La condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento. La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación.

Reconocer hasta en el interior mismo del pensamiento el dominio como naturaleza no reconciliada permitiría, sin embargo, remover aquella necesidad a la que el propio socialismo concedió con demasiada rapidez el carácter de eterna, como concesión al sentido común reaccionario. Al elevar para siempre la necesidad a fundamento y degradar al espíritu, según el buen gusto idealista, a cima suprema, mantuvo demasiado rígidamente la herencia de la filosofía burguesa. Así, la relación de la necesidad con el reino de la libertad sería sólo cuantitativa, mecánica, y la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, se convertiría, lo mismo que en la primera mitología, en totalitaria y terminaría por absorber la libertad junto con el socialismo. Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma deificada como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia

realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres. Pero la praxis verdaderamente subversiva depende de la intransigencia de la teoría frente a la inconsciencia con la que la sociedad permite reificarse al pensamiento. No son las condiciones materiales de la realización, la técnica desencadenada en cuanto tal, lo que cuestiona dicha realización. Esto es lo que piensan los sociólogos, que buscan de nuevo un antídoto, incluso aunque fuera de carácter colectivista, para llegar a dominar el antídoto. La culpa la tiene un conjunto social de ofuscación y ceguera. El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos. Ella se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin. Su heraldo, Bacon, soñó con las mil cosas "que los reyes con todos sus tesoros no pueden comprar, sobre las cuales no rige su autoridad, de las cuales sus espías y delatores no recaban ninguna noticia". Como deseaba, esas cosas les han tocado a los ciudadanos, herederos ilustrados de los reyes. Al multiplicar la violencia a través de la mediación del mercado, la economía burguesa ha multiplicado también sus propios bienes y sus fuerzas de tal modo que para su administración ya no necesita no sólo de los reyes, sino tampoco de los ciudadanos: necesita de todos. Todos aprenden, a través del poder de las cosas, a desentenderse del poder. La Ilustración se realiza plenamente y se supera cuando los fines prácticos más próximos se revelan como lo más lejano logrado, y las tierras "de las que sus espías y delatores no recaban ninguna noticia", es decir, la naturaleza desconocida por la ciencia dominadora, son recordadas como las tierras del origen. Hoy, que la utopía de Bacon de "ser amos de la naturaleza en la práctica" se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna "la superioridad del hombre". Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.

Tomado de: HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W.
Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos. Trotta, Madrid, 1994, pp. 92-95

HORKHEIMER - ADORNO

4. HACIA "OTRA" CIUDAD "MÁS HUMANA"

La alternativa "es una sociedad sin guerra, sin explotación, sin opresión, sin pobreza y sin derroche".

ENTREVISTADOR – ¿Cuál es, entonces, el modelo alternativo de sociedad?

MARCUSE – La cuestión de la alternativa me ha parecido, y me parece aún, muy fácil. Los jóvenes de hoy quieren una sociedad sin guerra, sin explotación, sin opresión, sin derroches. La sociedad industrial avanzada tiene actualmente los recursos técnicos, científicos y naturales necesarios para satisfacer y hacer realidad tales aspiraciones. Lo que impide semejante liberación son simplemente el sistema existente y los intereses que actúan sin parar en su defensa empleando para tal fin medios cada vez más poderosos. Así, me parece que el modelo alternativo sea tan difícil de determinar. En cuanto a su fisonomía concreta, eso es otra cuestión. Pero creo que sobre la base de la eliminación de la pobreza y del despilfarro de recursos, se pueda encontrar una forma de vida en la que las personas logren determinar su propia existencia.

ENTREVISTADOR – ¿Y cuál es el camino para llegar a una sociedad así?

MARCUSE – El camino para lograrlo es, naturalmente, algo que se puede concretizar sólo en el proceso de la lucha necesaria para poner en acción dicha sociedad. Pero hay que precisar antes una cosa: dicho camino será diferente en los diversos países, de acuerdo con el grado de desarrollo en que estos se encuentren, de la evolución de sus fuerzas productivas, de su conciencia, de sus tradiciones políticas, etc. Quiero, en todo caso, limitar mis indicaciones a los Estados Unidos, porque es el país que conozco mejor [...]. Obviamente, existe el problema del sujeto de la transformación, es decir, el interrogativo: ¿quién es el sujeto revolucionario? Para mí, este es un problema sin sentido, porque el sujeto revolucionario puede desarrollarse sólo en el proceso mismo de la transformación. No es algo preexistente y que sólo se deba encontrar en este o en aquel lugar.

Tomado de: MARCUSE, H. *¿Revolución o reforma?*

5. LA CATEGORÍA DE LAS "FALSAS NECESIDADES"

Las falsas necesidades son "productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren formas de represión".

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y necesidades falsas. "Falsas" son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser de lo más grata para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que deba ser mantenida y protegida si sirve para impedir el desarrollo de la capacidad (la suya propia y la de otros) de reconocer la enfermedad del todo y de aprovechar las posibilidades de curarla. El resultado es, en este caso, la euforia dentro de la infelicidad. La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los avisos, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.

Estas necesidades tienen un contenido y una función sociales determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión [...]. La cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, más ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción. Bajo una forma provocativa, esta proposición revela los aspectos políticos de la racionalidad tecnológica predominante. El aparato productivo y los bienes y servicios que produce "venden" o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan más o menos agradablemente a consumidor y productor y, a través de éste, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida –mucho mejor que antes–, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. De esta manera surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema y de su extensión cuantitativa los redefine.

Tomado de: MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*
Editorial Joaquín Mortiz, México, 1987, pp. 26-27, 33-34

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Capítulo XIX: Nietzsche

Textos

Nietzsche: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1980; *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1982[7]; *De mi vida: escritos autobiográficos de juventud*. Prólogo, traducción y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Valdemar, Madrid, 1997; *El anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1998[2], ed. revisada; *El nacimiento de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2000; *Schopenhauer como educador*. Edición, traducción y notas de Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; *El caso Wagner*. Prólogo de Begoña Lolo; traducción de José Luis Arántegui; edición de Giorgio Colli. Siruela, Madrid, 2002.

Literatura

Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiú. Sudamericana, Buenos Aires, 1974; Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. 4 vol. Versión española de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, Madrid, 1981-1985; Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Traducción de Carmen Artal. Anagrama, Barcelona, 1988[3]; Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Traducción de Jorge Binagui, con la colaboración de Edit Binagui y Gabriel Almirante. Península, Barcelona, 1989; *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Península, Barcelona, 1990[2]; Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, 1992; Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binagui. Península, Barcelona, 1996; Strathern, Paul. *Nietzsche (1844-1900) en 90 minutos*. Siglo Veintiuno de España Editores, 1999; Colli, Giorgio. *Introducción a Nietzsche*. Traducción de Romeo Medina. Trotta, Valencia, 2000; Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche: ensayos, 1961-2000*. Traducción de Carmen Revilla; introducción de Teresa Oñate. Paidós, Barcelona, 2002; Birnbaum, Antonia. *Nietzsche, las aventuras del heroísmo*. Fondo de Cultura Económica, 2004;

FERRO BAYONA, Jesús. *Nietzsche y el retorno de la metáfora*. Ediciones Uninorte, 2004; KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Arena Libros, 2004; SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique de. *Arte y poder, aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, Madrid, 2004; POLO, Leonardo. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Universidad de Navarra, 2005; SÁNCHEZ MECA, Diego. *Nietzsche, la experiencia dionisíaca del mundo*. Tecnos, Madrid, 2005; ZULETA, Estanislao. *Comentarios a Así habló Zaratustra de Friedrich Nietzsche*. Hombre Nuevo Editores, 2006.

Capítulo XX: Neocriticismo, Escuela de Marburgo, Escuela de Baden

Textos

Cassirer: *Saggio sull'uomo*. Edición de L. Lugarini. Armando, Roma, 1968; *Filosofía de las formas simbólicas*. Traducción de Armando Morones. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

Literatura

Para **Cassirer:** LANCELLOTTI, M. *Funzione, simbolo e struttura. Saggio su E. Cassirer*. Studium, Roma, 1974; RAIO, G. *Introduzione a Cassirer*. Laterza, Roma-Bari, 1991.

Para **Windelband** y **Rickert:** ROSSO, C. *Figure e dottrine della filosofia dei valori*. Guida, Nápoles, 1973.

Capítulo XXI: El historicismo alemán

Textos

Windelband, Rickert, Simmel, Troeltsch: *Lo Storicismo tedesco*. Edición de P. Rossi. Utet, Turín, 1977.

Dilthey: *Crítica de la razón histórica*. Traducción y prólogo de Carlos Moya Espí. Edición de Hans-Ulrich Lessing. Península, Barcelona, 1986.

Spengler: *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*. Traducción de Manuel G. Morente. Planeta, Madrid; Agostini, Barcelona, 1933. *Lo Storicismo contemporaneo*. Loescher, Turín, 1972.

Meinecke: *El historicismo y su génesis*. Versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. Fondo de Cultura Económica, 1943; *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Traducción de Felipe González Vicen; estudio preliminar de Luis Diez del Corral. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1997[3].

Literatura

Para el **historicismo alemán** en general: ROSSI, P. *Lo Storicismo tedesco contemporaneo*. Einaudi, Turín, 1971; ANTISERI, D. *La metodologia della storiografia nello Storicismo tedesco contemporaneo*. Bottega di Erasmo, Turín, 1972; BRESCIA, G. *Questioni dello storicismo*. 2 vol. Galatina, 1980-1981; TESSITORE, Fulvio. *Interpretación del historicismo*. Presentación de José M. Sevilla Fernández. Anthropos, Barcelona, 2007.

Para **Dilthey:** VICENTINI, C. *Studio su Dilthey*. Mursia, Milán, 1974; CACCIATORE, G. *Scienza e filosofia in Dilthey*. 2 vol. Guida, Nápoles, 1976; CACCIATORE, G. y CANTILLO, G. W. *Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*. Il Mulino, Bolonia, 1985; PRANTEDA, M. A. *Individualità e autobiografia in Dilthey*. Guerini e Associati, Milán, 1991.

Capítulo XXII: Weber

Textos

Weber: *La ciencia como profesión; La política como profesión*. Edición y traducción de Joaquín Abellán García. Espasa-Calpe, Madrid, 1992; *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 2 vol. Nota preliminar de José Medina Echavarría; traducción de Juan Roura Parella. Fondo de Cultura Económica, México-Bogotá, 1997; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.; traducción de Luis Legaz Lacambra. Fondo de Cultura Económica, México, 2003; *Conceptos sociológicos fundamentales*. Edición y traducción de Joaquín Abellán. Alianza, Madrid, 2006.

Literatura

FREUND, Julien. *Sociología de Max Weber*. Traducción de Alberto Gil Novales. Península, Barcelona, 1968; MARSHALL, Gordon. *En busca del espíritu del capitalismo: ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*. Fondo de Cultura Económica, 1986; ZABLUDOVSKY KUPER, Gina. *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica, 1989; RUANO DE LA FUENTE, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996; GIL ANTÓN, Manuel. *Conocimiento científico y acción social: crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*. Gedisa, 1997; ABELLÁN, Joaquín. *Poder y política en Max Weber*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004; PIEDRAS MONROY, Pedro Andrés. *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Akal, 2004.

Capítulo XXIII: El pragmatismo

Textos

Peirce: *Deducción, inducción e hipótesis*. Traducción del inglés y prólogo de Juan Marti Ruiz-Werner. Aguilar, Buenos Aires, 1970; *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1986; *Obra lógico-semiótica*. Taurus, Madrid, 1987.

W. James: *Principios de psicología*. Traducción de Agustín Bárcena. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Vailati: *Il metodo della filosofia*. Edición de F. Rossi Landi. Laterza, Bari, 1957.

Calderoni: *Scritti*. 2 vol. La Voce, Florencia, 1924.

Literatura

Para **Peirce:** GUCCIONE MONROY, A. *Peirce e il Pragmatismo americano*. Palumbo, Palermo, 1957; DELEDALLE, Gerard. *Leer a Peirce hoy*. Gedisa, 1996.

Para **James:** OROZCO, José Luis. *William James y la filosofía del siglo americano*. Gedisa, 2003; PERRY, Ralph Barton. *El pensamiento y la personalidad de William James*. Versión castellana de Eduardo J. Prieto. Paidós, Buenos Aires, 1973; BARZUN, Jacques. *Un paseo con William James*. Traducción de Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México, 1986; FEINSTEIN, Howard M. *La formación de William James*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Paidós, Buenos Aires, 1987.

Para **Vailati:** BINANTI, L. G. *Vailati. Filosofia e scienza*. Japadre, L'Aquila, 1979.

Capítulo XXIV: Dewey

Textos

Dewey: *La experiencia y la naturaleza*. Prólogo y versión española por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1948; *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Traducción de Lorenzo Luzuriaga. Morata, Madrid, 1997[2].

Literatura

BAUSOLA, A. *L'etica de John Dewey*. Vita e Pensiero, Milán, 1960; GRANESE, A. *Introduzione a Dewey*. Laterza, Bari, 1973; MILANESI, V. *Logica della valutazione ed etica naturalistica in Dewey*. Liviana, Padua, 1977; GALLITTO, A. *Etica e pedagogia nel pensiero di John Dewey*. Edas, Messina, 1981; HOOK, Sydney. *John Dewey: semblanza intelectual*. Paidós, 2000; JACKSON, Philip Wesley. *John Dewey y la tarea del filósofo*. Amorrortu Editores, 2004.

Capítulo XXV: Neoidealismo italiano, Croce, Gentile, idealismo angloamericano

Textos

Para el **neoidealismo:** *Gli Hegeliani d'Italia* (Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile), antología dirigida por A. Guzzo y A. Plebe. Sei, Turín, 1964. Para las obras de De Sanctis, se recomienda una buena historia de la literatura italiana.

Croce: *Aesthetica in nuce*. Traducción del italiano por Italia Questa de Marelli, con amplio estudio de Gherardo Marone. Inter-Americana, Buenos Aires, 1943; *Estética: como ciencia de la expresión y lingüística general*. Prólogo de Adelchi Attisani. Nueva Visión, Buenos Aires, 1962; *Breviario de estética: cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice*. Traducción de José Sánchez Rojas. Planeta, Madrid-Agostini, Barcelona, 1993.

Gentile: La edición completa de sus *Escritos*, en italiano, bajo la dirección de la Fondazione Gentile, se inició en 1957 por Sansoni, Florencia.

Bradley: *Apariencia y realidad: ensayo metafísico*. Versión castellana, introducción y notas de Juan Rivano. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1961.

Literatura

Para el **neoidealismo:** SPIRITO, U. *L'Idealismo italiano e i suoi critici*. Le Monnier, Florencia, 1930; GUZZO, A. S. *Maturi*. La Scuola, Brescia, 1946; PLEBE, A. *Spaventa e Vera*. Edizioni de "Filosofia", Turín, 1954; CIONE, E. F. *De Sanctis e i suoi tempi*. Montanino, Nápoles, 1960; CUBEDDU, I. B. *Spaventa*. Sansoni, Florencia, 1964; OLDRINI, G. *La cultura filosofica napoletana del Ottocento*. Laterza, Roma-Bari, 1973; PICCIONI, L. *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*. Universidad de Urbino, Urbino, 1983.

Para **Croce:** DERISI, Octavio Nicolás. *La filosofía del espíritu en Benedetto Croce*. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1947; DUJOVNE, León. *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*. Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1968; GRAMSCI, Antonio. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Traducción de Floreal Flambaum. Juan Pablos Editor, México, 1975; D'ANGELO, P. *L'estetica di Benedetto Croce*. Laterza, Roma-Bari, 1982; BRESCIA, G. *Croce inedito*. Società Editrice Napoletana, Nápoles, 1984; GEMBILLO, G. *Filosofia e scienza nel pensiero di Croce*. Giannini, Messina, 1984; SALUCCI, M. *Segno ed espres-*

sione in Benedetto Croce. Arnaud, Città di Castello, 1987; Lancellotti, M. *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*. Studium, Roma, 1988; Bonetti, P. *Introduzione a Croce*. Laterza, Roma-Bari, 1989; Galasso, G. *Croce e il suo tempo storico*. Il Saggiatore, Milán, 1990.

Para **Gentile:** Schiavo, Aldo Lo. *La filosofía política de Giovanni Gentile*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975; Lancellotti, M. *Croce e Gentile. La distinzione e l'unità dello spirito*. Studium, Roma, 1988; Natoli, S. *Giovanni Gentile filosofo europeo*. Boringhieri, Turín, 1989; Del Noce, A. *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bolonia, 1990; Brianese, G. *Invito al pensiero di Gentile*. Mursia, Milán, 1996.

Para **Bradley:** Arata, C. *Bradley* (con antología). Garzanti, Milán, 1951; Antonelli, M. T. *La metafisica di F.H. Bradley*. Bocca, Milán, 1952.

Capítulo XXVI: Unamuno

Textos

Unamuno: Mi *religión y otros ensayos breves*. Espasa-Calpe, Madrid, 1942; *La agonía del cristianismo*. Presentación de Agustín García Calvo. Alianza, Madrid, 1986; *Vida de Don Quijote y Sancho*. Introducción de Ricardo Gullón. Alianza, Madrid, 2000; *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y tratado del amor de Dios*. Tecnos, Madrid, 2005.

Literatura

Toscano Valderrama, Mesías. *El ser conciencial en el pensamiento de Miguel de Unamuno: interpretación ontológica*. Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 1987; Cerezo Galán, Pedro. *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Trotta, Madrid, 1996; Chaguaceda Toledano, Ana (ed.). *Miguel de Unamuno: estudios sobre su obra I / Actas de las IV Jornadas Unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2003; Cseitei, Dezso. *Muerte e inmortalidad en la obra filosófica de Miguel de Unamuno*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

Capítulo XXVII: Ortega y Gasset

Textos

Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo. prólogo para alemanes*. Tecnos (Grupo Anaya), Madrid, 2002; *La rebelión de las masas*. Tecnos, Madrid, 2003; *Obras completas*. 2 vol. Santillana Ediciones Generales, 2005.

Literatura

Abellán, José Luis. *Ortega y Gasset en la filosofía española: ensayos de apreciación*. Tecnos, Madrid, 1966; Cerezo Galán, Pedro. *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Ariel, Barcelona, 1984; Regalado García, Antonio. *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Alianza, Madrid, 1990; Ovejero Bernal, Anastasio. *Ortega y la posmodernidad: elementos para la construcción de una nueva psicología pospositivista*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; Molinuevo, José Luis. *Para leer a Ortega*. Alianza, Madrid, 2002; Rodríguez Huéscar, Antonio. *La innovación metafísica de Ortega: crítica y super-*

ación del idealismo. Prólogo de Javier Muguerza, edición al cuidado de Jorge García-Gómez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002; López Medel, Jesús. *Ortega y Gasset en el pensamiento jurídico*. Dykinson, Madrid, 2003; Ferreiro Lavedán, María Isabel. *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*. Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2005.

Capítulo XXVIII: Husserl y el movimiento fenomenológico

Textos

Husserl: *Investigaciones lógicas*. 2 vol. Versión española de Manuel G. Morente y José Gaos. Alianza, Madrid, 1985; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducción castellana y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Crítica, Barcelona, 1991; *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza, Madrid, 1994; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2 vol. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000; *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2002.

Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Prólogo de Francisco Romero. Losada, Buenos Aires, 1938; *Sociología del saber*. Traducción del alemán por José Gaos. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1947; *De lo eterno en el hombre*. Ediciones Encuentro, 2007.

Hartmann: *Ontología*. Fondo de Cultura Económica, 1954; *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Tomo II. Traducción de J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1957; *Ética*. I vol. Edición dirigida por V. Filippone Thaulero. Guida, Nápoles, 1969-1972.

Otto: *Lo santo y lo racional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid, 1980.

E. Stein: *Ciencia de la cruz: estudio sobre san Juan de la Cruz*. Monte Carmelo, 1994; *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Fondo de Cultura Económica, 1996; *La mujer: su papel según la naturaleza y la gracia*. Palabra, 1996; *Excurso sobre el idealismo trascendental*. Encuentro, 2005.

Literatura

Para **Husserl:** Mayz Vallenilla, Ernesto. *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1956; Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger*. Sudamericana, Buenos Aires, 1970; Kolakowski, Leszek. *Husserl y la búsqueda de certeza*. Alianza, Madrid, 1977; Iribarne, Julia Valentina. *La intersubjetividad en Husserl: bosquejo de una teoría*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987; Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-Textos, 1995; *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*. Traducción de Derrida Diana Cohen, revisión técnica de Luis Rabanaque, edición de Alfredo Zinnot. Manantial, Buenos Aires, 2000; Cristin, Renato. *Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y en Husserl*. Akal, Madrid, 2000; Santa Teresa Benedicta de la Cruz. *¿Qué es filosofía?: un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*. Traducción de Alicia Valero Martín. Encuentro, Madrid, 2001; Aristizábal Hoyos, Pedro Juan. *Intimidad y temporalidad: fenomenología e [illegible]ción poética, puntos de encuentro entre la filosofía de Husserl y la poesía de Rilke*. Alejandría Libros, Bogotá, 2003; Gaos, José. *Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*. Encuentro, 2007; Iribarne, Julia Valentina. *De la ética a la metafísica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2007.

Para **Scheler:** SUANCES MARCOS, Manuel A. *Max Scheler: principios de una ética personalista*. Herder, Barcelona, 1976; PINTOR-RAMOS, Antonio. *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*. Madrid, 1978; WOITYLA, Karol. *Max Scheler y la ética cristiana*. Editrice Vaticana, 1982; GARCÍA BACCA, Juan David. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Anthropos, Barcelona, 1990; PINTOR-RAMOS, Antonio. *Max Scheler* (1874-1928). Ediciones del Orto, Madrid, 1997.

Para **Hartmann:** BARONE, F. N. *Hartmann nella filosofia del Novecento*. Edizioni di filosofia, Turín; BUCHIA, F. N. *Hartmann dal Neokantismo all'ontologia*. Vita e Pensiero, Milán, 1969; CANTONI, R. *Che cosa ha veramente detto Hartmann*. Ubaldini, Roma, 1972; FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Aurelio. *La libertad en Nicolai Hartmann*. Editorial Gómez, 1974.

Para **Stein:** FELDMANN, Christian. *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Herder, Barcelona, 1988; LAPARZA, Michel. *El pensamiento de Edith Stein*. EUNSA, 1998; GARCÍA, Ciro. *Edith Stein o la búsqueda de la verdad*. Montecarlo, 1998; MARÍA TERESA RENATA DEL ESPÍRITU SANTO. *Edith Stein: una gran mujer de nuestro siglo*. Monte Carmelo, 1998; SANCHO FERMÍN, Francisco Javier. *Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad*. Monte Carmelo, 1998; MÜLLER, Andreas Uwe. *Edith Stein: vida de una mujer extraordinaria*. Traducción del alemán por Constantino Ruiz-Garrido. Monte Carmelo, 2001; STUBBEMANN, Claire Marie. *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*. Santos, 2003; BRENNER, Rachel Feldhay. *Resistencia ante el holocausto. Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etti Hillesum*. Traducción de Federico de Carlos Otto. Narcea, Madrid, 2005; GARCÍA MUÑOZ, Florencio. *Benedicta de la Cruz, Edith Stein, signo de contradicción*. San Pablo, 2007.

Capítulo XXIX: Heidegger

Textos

Heidegger: *Sendas perdidas*. Traducción de José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1960²; *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Trotta, Madrid, 2003; *¿Qué es metafísica?* Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza, Madrid, 2003; *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria, edición de Hermann Morchen. Herder, Barcelona, 2007.

Literatura

BOURDIEU, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós, Buenos Aires, 1991; BENEDITO, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*. Tecnos, Madrid, 1992; RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*. Trotta, Madrid, 1993; RORTY, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, Buenos Aires, 1993; VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona, 1993; LAFONT HURTADO, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo: el giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997; AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, 1998; MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Trotta, Madrid, 2000; FERRY, Luc. *Heidegger y los modernos*. Paidós, Buenos Aires, 2001; GADAMER, Hans George. *Los caminos de Heidegger*. Herder, Barcelona, 2002; SAVIANI, Carlo. *El oriente de Heidegger*. Traducción de Raquel Bouso García. Herder, Barcelona, 2004; ASTRADA, Carlos. *Martin Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Quadrata, Buenos Aires, 2005; LEYTE COELLO, Andrés Arturo. *Heidegger*. Alianza, Madrid, 2005; NAUGHTON, Virginia. *Martin Heidegger: génesis y estructura de Ser y tiempo: la analítica existencial*. Quadrata, Buenos Aires, 2005; GRASSI, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*

Anthropos, Madrid, 2006; Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo* XX. Traducción de Román Setton. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006; Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger: la política del poema*. Trotta, Madrid, 2007; Zimmermann, Hans Dieter. *Martin y Fritz Heidegger*. Traducción de Alberto Ciria. Herder, Barcelona, 2007.

Capítulo XXX: El existencialismo

Textos

Jaspers: *Filosofía de la existencia*. Traducción del alemán y prólogo de Luis Rodríguez Aranda. Aguilar, Madrid, 1958; *Razón y existencia*. Traducción de Haraldo Kahnemann. Nova, Buenos Aires, 1959.

Arendt: *¿Qué es la política?* Introducción de Fina Birulés; traducción de Rosa Sala Carbó. Paidós, Barcelona, 1997; *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, 2001; *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid, 2004; *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza, Madrid, 2006; *Diario filosófico*. Herder, Barcelona, 2006; *Responsabilidad y juicio*. Paidós, Buenos Aires, 2007.

Sartre: *Crítica de la razón dialéctica*. 2 vol. Losada, Buenos Aires, 1979; *El existencialismo es un humanismo*. Orbis, 1984; *El ser y la nada*. Altaya, Barcelona, 1993; *La náusea*. Losada, Buenos Aires, 2003; *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*. Editorial Síntesis, 2003.

Merleau-Ponty: *Humanismo y terror*. La Pléyade, Buenos Aires, 1968; *Elogio de la filosofía*. Traducción de Amalia Letellier. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970; *Las aventuras de la dialéctica*. La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

Marcel: *El hombre problemático*. Traducción de María Eugenia Valentié. Sudamericana, Buenos Aires, 1956; *Diario metafísico*. Traducción de José Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1957.

Literatura

Para **Jaspers:** Remolina Vargas, Gerardo. *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. Gredos, Madrid, 1972; Salamun, Kurt. *Karl Jaspers*. Herder, Barcelona, 1987.

Para **Arendt:** Prinz, Alois. *La filosofía como profesión o el amor al mundo: la vida de Hannah Arendt*. Herder, Barcelona, 2001; Valencia Villa, Hernando. *Hannah Arendt: una vida del siglo* XX. Panamericana, Bogotá, 2004; Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*, 1930-1954: *escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Caparrós Editores, Madrid, 2005; Bárcena Orbe, Fernando. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder, Barcelona, 2006; Cruz Rodríguez, Manuel (comp). *El siglo de Hannah Arendt*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2006; Birulés Bertrán, Fina. *Una herencia sin testamento*. *Hannah Arendt*. Herder, Barcelona, 2007.

Para **Sartre:** Arias Muñoz, José Adolfo. *J. P. Sartre y la dialéctica de la cosificación*. Cincel, 1988; Cohen-Solal, Annie. *Jean-Paul Sartre*. Anagrama, 2005; Rius, Mercáe. *De vuelta a Sartre*. Crítica, 2005; Uribe Merino, Catalina. *Por los caminos de Sartre*. Hombre Nuevo Editores, 2005; Gómez-Muller, Alfredo. *Sartre, de la náusea al compromiso*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2008.

Para **Merleau-Ponty:** Bech, Josep Maria. *Merleau-Ponty: una aproximación a su pensamiento*. Anthropos, Barcelona, 2005.

Para **Marcel:** Aduriz, Joaquín. *Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza*. Espasa-Calpe Mexicana, México, 1949; Blázquez Carmona, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel: de la dialéctica a la*

invocación. Prólogo de José Luis L. Aranguren. Encuentro, Madrid, 1988; *Gabriel Marcel (1889-1973)*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.

Capítulo XXI: Gadamer y la hermenéutica

Textos

Gadamer: *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977; *El problema de la conciencia histórica*. Traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla. Tecnos, Madrid, 1993; *El inicio de la filosofía occidental*. Compilación de Vittorio de Cesare; traducción de Ramón Alfonso Díez y María del Carmen Blanco. Paidós, Barcelona, 1995; *El giro hermenéutico*. Traducción de Arturo Parada. Cátedra, Madrid, 2001; *Hermenéutica de la modernidad*. Trotta, Madrid, 2004.

Literatura

Dutt, Carsten Ed. *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica, estética, filosofía práctica*. Tecnos, Madrid, 1998; Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Traducción de Constantino Ruiz Garrido. Herder, Barcelona, 2003; Lozano Díaz, Vicente. *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer*. Edicep, Valencia, 2006.

Capítulo XXXII: Desarrollos de la hermenéutica

Textos

Betti: *Teoria generale della interpretazione*. 2 vol. Giuffrè, Milán, 1955; *L'ermeneutica come metodica generale della scienza dello spirito*. Antología editada por G. Mura. Città Nuova, Roma, 1987.

Ricoeur: *La metáfora viva*. Trotta, Madrid, 2001; *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo Veintiuno, 2001; *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. Traducción de Alejandrina Falcón. Fondo de Cultura Económica, México, 2003; *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Traducción de Agustín Neira. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Pareyson: *La filosofia della esistenza e Carlo Jaspers*. Loffredo, Nápoles, 1940; *Studi sull'esistenzialismo*. Sansoni, Florencia, 1943; *Esistenza e persona*. Taylor, Turín, 1950; *Verità e interpretazione*. Mursia, Milán, 1971.

Vattimo: *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Península 1989; *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, 1990; *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península, 1990; *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, 1995; *El pensamiento débil*. Cátedra, Madrid, 2000; *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*. Anthropos, 2006.

Literatura

Para **Betti:** Griffero, T. *Interpretare l'ermeneutica di Emilio Betti*. Rosenberg & Sellier, 1988.

Para **Ricoeur:** Aguilar Rivero, Mariflor. *Confrontación, crítica y hermenéutica: Gadamer, Ricoeur, Habermas*. Fontamara, México, 1998; Gende, Carlos Emilio. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005; Albertos San José, Jesús E. *El mal en la filosofía de Paul Ricoeur*. Ediciones Universidad de Navarra-EUNSA, 2008.

Para **Vattimo:** Antiseri, Dario. *Le ragioni del pensiero debole*. Borla, Roma, 1993; Arroyave, Orlando. *El pensamiento débil, ¿un filosofar a medio camino?: una confrontación con la obra de Gianni Vattimo*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2005; Savarino, Luca. *Gianni Vattimo: hermeneusis e historicidad*. Anthropos, Barcelona, 2007.

Capítulo XXXIII: Russell y Whitehead

Textos

Russell: *Historia de la filosofía occidental*. 2 vol. Espasa-Calpe, Madrid, 1978; *Lógica y conocimiento*. Versión española de Javier Muguerza. Taurus, Madrid, 1981[2]; *El conocimiento humano*. Orbis, Barcelona, 1983; *Significado y verdad*. Prólogo de Mario Bunge. Ariel, Barcelona, 1983; *Introducción a la filosofía matemática*. Paidós, 1988.

Whitehead: *La ciencia y el mundo moderno*. Traducción de Marina Ruiz Lago y J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 1949; *Proceso y realidad*. Losada, Buenos Aires, 1956; *Aventuras de las ideas*. Traducción de Bernardo Costa. Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1961.

Literatura

Para **Russell:** Ares Somoza, Paulino. *Bertrand Russell: en torno a la filosofía*. Eudeba, Buenos Aires, 1973; Puiia, R. B. *Russell e l'eredità idealista inglese*. La Libra, Mesina, 1977.

Para **Whitehead:** Enjuto Bernal, Jorge. *La filosofía de Alfred North Whitehead*. Tecnos, Madrid, 1967; Bonfantini, M. A. *Introduzione a Whitehead*. Laterza, Bari, 1972; Riconda, G. *La metafisica dell'esperienza. Introduzione alla lettura di "Process and Reality"*. Giappichelli, Turín, 1975.

Capítulo XXXIV: Wittgenstein

Textos

Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM-Grijalbo, Barcelona, 1988; *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Versión española de Isidoro Reguera. Alianza, Madrid, 1987; *Tractatus logico-philosophicus*. Versión e introducción de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera. Alianza, Madrid, 2003.

Literatura

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Anagrama, 2002; Tomasini Bassols, Alejandro. *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*. Plaza y Valdés, México, 2003; Heaton, John M. *Wittgenstein y el psicoanálisis*. Traducción de Gabriela Ubaldini. Gedisa, Barcelona, 2004; Strathern, Paul. *Wittgenstein en 90 minutos*. Siglo Veintiuno, 2004; Rivera, Silvia. *Ludwig Wittgenstein entre paradojas y aporías*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005; Albano, Sergio. *Wittgenstein y el lenguaje*. Quadrata, Buenos Aires, 2006.

Capítulo XXXV: Filosofía del lenguaje. Movimiento analítico de Cambridge y de Oxford

Textos

Moore: *Etica*. Traducción de Manuel Cardenal Iracheta. Labor, Barcelona, 1989; *Principia ethica*. Edición e introducción de Thomas Baldwion. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997.

Wisdom: *Filosofia analitica e psicoanalisi*. Armando, Roma, 1979.

Austin y **Hampshire:** AA. VV. Filosofia *analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosopy*. Edición de D. Antiseri. Città Nuova Editrice, Roma, 1975.

Strawson: *Introduzione alla teoria logica*. Einaudi, Turín, 1961; *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Versión castellana de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva. Altea-Taurus-Alianza, Madrid, 1989.

Ayer: *Il concetto di persona*. Il Saggiatore, Milán, 1966; *Lenguaje, verdad y lógica*. Traducción de Marcial Suárez. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994.

Waismann: *Los principios de la filosofía lingüística*. Traducción de José Antonio Robles. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1970; *Introduzione al pensiero matematico: la formazione dei concetti nella matematica moderna*. Boringhieri, Turín, 1971.

Literatura

Para la **filosofía analítica** en general: Alston, W. P. et al. *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*. Tecnos, Madrid, 1976; Stroll, Avrum. *La filosofía analítica del siglo XX*. Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2002; Tugendhat, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*. Gedisa, Barcelona, 2003; Tommasini Bassols, Alejandro. *Filosofía analítica: un panorama*. Plaza y Valdés, México, 2004.

Para **Moore:** Lecaldano, E. *Introduzione a Moore*. Laterza, Bari, 1972.

Para **Waismann:** Vemson, J. O. *L'analisi filosofica*. Mursia, Milán, 1966.

Capítulo XXXVI: El espiritualismo

Textos

Martinetti: *Introduzione a la Metafisica*. Libreria Ed. Lombarda, Milán, 1929; *Saggi filosofici e religiosi*. Edición de L. Pareyson. Bottega d'Erasmo, Turín, 1950.

Boutroux: *De la contingente des lois de la nature*. Librairie Felix Alcan, París, 1929[10].

Blondel: *La acción (1893): ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Introducción, versión y notas de Juan María Isasi y César Izquierdo. BAC, Madrid, 1996.

Loysi: *El nacimiento del cristianismo*. Argos, Buenos Aires, 1948.

Literatura

Para **Martinetti:** Alessio, F. *L'idealismo religioso di P. Martinetti*. Morcelliana, Brescia, 1950.

Para **Boutroux:** Invitto, G. E. *Boutroux: dall'esigenzialismo al pragmatismo mistico*. Glaux, Nápoles, 1970.

Para **Blondel:** Lacroix, Jean. *Maurice Blondel: su vida, su obra*. Taurus, Madrid, 1966; Sanabria Cepeda, Víctor Hugo. *La metafísica de la muerte según Maurice Blondel*. Pontificia Università Gregoriana, 2002; Antonelli, Mario. *Maurice Blondel*. San Pablo, 2006.

Capítulo XXXVII: *Bergson*

Textos

Las dos fuentes de la moral y de la religión. Traducción de Miguel González Fernández. Porrúa, México, 1990; *La evolución creadora*. Traducción de María Luisa Pérez Torres. Planeta, Madrid-De Agostini, Barcelona, 1994; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción de Juan Miguel Palacios. Sígueme, Salamanca, 1999.

Literatura

Barlow, Michel. *El pensamiento de Bergson*. Traducción al español de María Martínez Peñaloza. Fondo de Cultura Económica, México, 1968; García Morente, Manuel. *La filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe, Madrid, 1972.

Capítulo XXXVIII: *El pensamiento teológico en el siglo XX*

Textos

Barth: *Carta a los Romanos*. BAC, Madrid, 1998; *Esbozo de dogmática*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Sal Terrae, Santander, 2000.

Bultmann: *Teología del Nuevo Testamento*. Traducción de Víctor A. Martínez de Lapera. Sígueme, Salamanca, 2001.

Bonhoeffer: *Ética*. Trotta, Madrid, 2000; *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Versión española de José A. Alemany. Sígueme, Salamanca, 2001[3].

Rahner: *Uditori della parola*. Borla, Turín, 1967.

Cox: *La ciudad secular*. Península, 1968.

van Buren: *Il significato secolare dell'Evangelo*. Marietti, Turín, 1969; *Alle frontiere del linguaggio*. Armando, Roma, 1977.

Moltmann: *Teología de la esperanza*. Sígueme, Salamanca, 1989.

Pannenberg: *Il Dio della speranza*. Dehoniane. Bolonia, 1969.

Metz: *Sulla teologia del mondo*. Queriniana, Brescia, 1971[2].

Schillebeeckx: *Dios: futuro del hombre*. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Sígueme, Salamanca, 1971[3].

Literatura

Para la **teología del siglo XX** en general: Mondin, B. *I grandi teologi del secolo ventesimo. I teologi cattolici*. Borla, Turín, 1972; Winling, Raymond. *La teología del siglo XX: la teología contemporánea (1945-1980)*. Sígueme, Salamanca, 1987; Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Sal Terrae, Madrid, 1998.

Para **Barth:** Küng, Hans. *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Estella, Navarra, 1967; Rostagno, Sergio. *Karl Barth*. San Pablo, 2006.

Para **Bultmann:** Florkowski, Joseph. *La teología de la fe en Bultmann*. Studium, 1973; Costa, P. *Tra mito e filosofia. Bultmann e la teologia contemporanea*. D'Anna. Mesina-Florencia, 1978.

Para **Bonhoeffer:** Dumas, Andrés. *Una teología de la realidad. Dietrich Bonhoeffer.* Desclee de Brower, 1971; Mancini, I. Bonhoeffer. Morcelliana, Brescia, 1996.

Para **Rahner:** Weger, Karl-Heinz. *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico.* Versión castellana de J. M. López de Castro. Herder, Barcelona, 1982; Vorgrimler, Herbert. *Entender a Karl Rahner: introducción a su vida y a su pensamiento.* Versión castellana de Marciano Villanueva Salas. Herder, Barcelona, 1988; Cardenal Karl Lehmann et al. *Karl Rahner: la actualidad de su pensamiento.* Traducción de Roberto Heraldo Berner y Alejandro Esteban Lator Ros. Herder, Barcelona, 2004; Madrigal Terrazas, J. Santiago. *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio.* Sal Terrae, Santander, 2006.

Para **von Balthasar:** Scola, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico.* Encuentro, 1997; García Acuña, Santiago. *La decisión cristiana: la fundamentación de la ética cristiana según el pensamiento de Hans Urs von Balthasar.* Edicep, Valencia, 2002; Sayés Bermejo, José Antonio. *La esencia del cristianismo: diálogo con* K. *Rahner y* H. U. *von Balthasar.* Cristiandad, Madrid, 2005.

Para **van Buren:** Antiseri, D. *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Buren.* Queriniana, Brescia, 1976.

Para **Moltmann:** Gibellini, R. *La teologia di J. Moltmann.* Queriniana, Brescia, 1975.

Para **Pannenberg:** Fraijo, Manuel. *El sentido de la historia: introducción al pensamiento de W. Pannenberg.* Cristiandad, Madrid, 1986; Sanz Sánchez, Santiago. *El futuro creador del Dios trinitario: un estudio en la teología sistemática de Wolfart Pannenberg.* Edicep, Valencia, 2007.

Para **Metz:** Fiorenza, F. P. *Il pensiero di J. B. Metz: origine, posizione e sviluppi*, Apéndice a Metz, J. B. *Sulla teologia del mondo.* Op. cit.

Para **Mercier:** confrontar la obra de Vanni Rovighi, Sofia. *Gnoseologia.* Morcelliana, Brescia, 1963.

Capítulo XXXIX: La neoescolástica. Maritain

Textos

Maritain: *Y Dios permite el mal.* Guadarrama, 1967; *Distinguir para unir o los grados del saber.* Club de Lectores, 1978; *Aproximaciones a Dios.* Encuentro, 1991; *Reflexiones sobre la persona humana.* Encuentro, 2007.

Gilson: *La filosofía de la edad media desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo* XIV. Gredos, Madrid, 1976; *El espíritu de la filosofía medieval.* Rialp, Madrid, 1981 [reimpresión 2004].

Literatura

Para **Maritain:** Rodríguez-Arias Bustamante, Lino. *Jacques Maritain y la sociedad comunitaria.* Monte Avila Editores, Caracas, 1980; Calo, Juan Ramón. *El pensamiento de Jacques Maritain.* Cincel, 1998.

Capítulo XL: Mounier y Simone Weil

Textos

Mounier: *Rivoluzione personalista e comunitaria.* Comunità, Milán, 1949; *El personalismo.* Traducción de Carlos Díaz et al. Sígueme, Salamanca, 2002.

Weil: *Carta a un religioso.* Traducción de María Eugenia Valentie. Sudamericana, Buenos Aires, 1954; *A la espera de Dios.* Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Trotta, Madrid, 1993.

Literatura

Para **Mounier:** BLÁZQUEZ CARMONA, Feliciano. *Emmanuel Mounier (1905-1950)*. Ediciones del Orto, Madrid, 1997; DÍAZ, Carlos. *Emmanuel Mounier: un testimonio luminoso*. Ediciones Palabra, Madrid, 2000.

Para **Weil:** DAVY, Marie Magdaleine. *Simone Weil*. Traducción al castellano por Dionisio Pérez. Fontanella, Barcelona, 1966; COLES, Robert. *Simone Weil: la historia de una moderna peregrinación contada*. Traducción de Gabriela Ventureira. Gedisa, Barcelona, 1989; ESPOSITO, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 1999; LARRAURI, Maite. *La guerra según Simone Weil*. Tandem, Valencia, 2002; REVILLA GUZMÁN, Carmen. *Simone Weil: nombrar la experiencia*. Trotta, Madrid, 2003; FIORI, Gabriella. *Simone Weil: una mujer absoluta*. Traducción de Silvia Mattoni. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006.

Capítulo XLI: Buber

Textos

Buber: *Cuentos jasídicos: los primeros maestros*. Traducción de Ana M. G. de Kantor. Paidós, Barcelona, México, 1993; *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Traducción de Luis Fabricant. Fondo de Cultura Económica, México, 1993[2]; *Imágenes del bien y del mal*. Ediciones Lilmod, Madrid, 2006.

Literatura

SÁNCHEZ MECA, Diego. *Martin Buber: fundamento existencial de la intercomunicación*. Herder, Barcelona, 1984; FRIEDMAN, Maurice. *Encuentro en el desfiladero: la vida de Martin Buber*. Traducción de Daniel Zadunaisky. Planeta, Buenos Aires, 1993; FRIEDMAN, Maurice, CALARCO, Mattew y ATTERTON, Peter (eds). *Lévinas y Buber: diálogo y diferencias*. Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2006.

Capítulo XLII: Lévinas

Textos

Lévinas: *Totalidad e infinito*. Traducción de Daniel E. Guillot. Sígueme, Salamanca, 1977; *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducción de Antonio Pintor-Ramos. Sígueme, Salamanca, 1987; *Cuatro lecturas talmúdicas*. Traducción de Miguel García-Baró. Riopiedras, Barcelona, 1996.

Literatura

DERRIDA, Jacques. *Adiós a Emmanuel Lévinas: palabra de acogida*. Traducción de Julián Santos Guerrero. Trotta, Madrid, 1998; BARROSO RAMOS, Moisés y PÉREZ CHICO, David (eds). *Un libro de huellas: aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Trotta, Madrid, 2004; CHALIER, Catherine. *La huella del infinito. Emmanuel Lévinas y la fuente hebrea*. Traducción de María Pons Irazazábal. Herder, Barcelona, 2004; MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas: la vida y la huella*. Traducción y epílogo de Alberto Sucasas. Trotta, Madrid, 2006; SUCASAS, Alberto. *Lévinas, lectura de un palimpsesto*. Prólogo de Reyes Mate. Ediciones Lilmond, Buenos Aires, 2006.

Capítulo XLIII: El marxismo después de Marx

Textos

Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia: problemas del socialismo*. Siglo Veintiuno, México, 1982.

Kautsky: *El pensamiento económico de Carlos Marx*. Traducción de Anny dell'Erba. Oveja Negra, Bogotá, 1972.

Luxemburg: *La crisis de la socialdemocracia*. Traducción de Joaquín Jordá y Armando Enciso Ferrer. Anagrama, Barcelona, 1976; *La acumulación del capital*. Traducción de Raimundo Fernández O. Orbis, Barcelona, 1985; *Crítica de la revolución rusa*. Traducción de José Aricó; estudio preliminar de Georg Lukács. Quadrata, Buenos Aires, 2005.

Plejanov: *Le questioni fondamentali del marxismo*. Istituto Editoriale Italiano, Milán, 1947.

Lenin: *Obras completas*. Redactor responsable Ángel Pozo Sandoval [et al.]. Progreso, Moscú, 1981-1988.

Lukács: *Ensayos sobre el realismo*. Traducción de Juan José Sebrelli. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1965; *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Manuel Sacristán. Grijalbo, Madrid, 1975; *Estética: la peculiaridad de lo estético*. 4 vol. Traducción de Manuel Sacristán. Grijalbo, Barcelona, 1982.

Korsch: *Karl Marx*. Traducción castellana de Manuel Sacristán. Ariel, Barcelona, 1975; *Marxismo y filosofía*. Traducción castellana de Feliu Formosa. Ariel, Barcelona, 1978.

Bloch: *El ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino*. Versión castellana de José Antonio Gimbernat Ordeig. Taurus, Madrid, 1983; *El principio esperanza*. Traducción de Felipe González Vicén. Trotta, Madrid, 2006.

Garaudy: *Perspectivas del hombre: existencialismo, pensamiento católico, marxismo*. Traducción del francés por Floreal Mazía. Platina, Buenos Aires, 1964; *Toute la vérité*. Éditions Bernard Grasset, París, 1970; *Reconquête de l'espoir*. Éditions Bernard Grasset, París, 1971.

Althusser: *Pour Marx*. F. Maspero, París, 1966; *Para leer El capital*. Traducción de Marta Harnecker. Siglo Veintiuno Editores, México, 1983.

Labriola: *La concepción materialista de la historia*. Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. 6 vol. Traducción de Ana María Palos. Ediciones Era, México, 1981-1984.

Literatura

Para el **neomarxismo** en general: Chambre, Henri. *De Carlos Marx a Mao Tse-tung: introducción crítica al marxismoleninismo*. Tecnos, Madrid, 1965; Botto, E. Il neomarxismo. 2 vol. Studium, Roma, 1976.

Para **Luxemburgo:** Guerín, Daniel. *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*. Anarres, Buenos Aires, 2003.

Para el **austromarxismo:** Marramao, G. *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*. La Pietra, Milán, 1974.

Para **Lenin:** Mura, G. V. I. *Lenin: teoria e prassi*. Studium, Roma, 1971; Carráere d'Encausse, Héláene. *Lenin*. Fondo de Cultura Económica, 1999; Negri, Antonio. *La fábrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Akal, Madrid, 2004.

Para **Lukács:** Lichtheim, George. *Lukács*. Grijalbo, Barcelona, 1973; Bedeschi, Giuseppe. *Introducción a Lukács*. Siglo XXI, 1974.

Para **Korsch:** Subirats, Eduardo (ed). *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*. Anagrama, Barcelona, 1973; Vacca, G. *Critica e trasformazione. Korsch teorico e politico*. Dedalo, Bari, 1978.

Para **Bloch:** Moltmann, Jurgen. *Utopía y esperanza: diálogo con Ernst Bloch*. Traducción de Alfonso Ortiz. Sígueme, Salamanca, 1980.

Para **Garaudy:** Matabosch, Antonio. *Roger Garaudy y la construcción del hombre*. Nova Terra, 1971; Perottino, Serge. *Garaudy y el marxismo del siglo XX*. EDAF, 1975.

Para **Althusser:** Callinicos, Alex. *El marxsimo de Althusser*. Traducción de Héctor Acosta. Premia, México, 1978; Navarro, Fernanda. *Filosofía y marxismo: entrevista a Louis Althusser*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1988; Pommier, Gérard. *Louis de la nada: la melancolía de Althusser*. Traducción de Irene Agoff. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1998.

Para **Labriola:** Poggi, S. *Introduzione a Labriola*. Laterza, Roma-Bari, 1982.

Para **Gramsci:** Portantiero, Juan Carlos. *Los usos de Gramsci*. Folios, 1982; Gallino, Luciano. *Gramsci y las ciencias sociales*. Siglo Veintiuno, 1987; Macciocchi, María Antonietta. *Gramsci y la revolución de occidente*. Siglo Veintiuno, 1987; Portelli, Hugues. *Gramsci y el bloque histórico*. Siglo Veintiuno, 19[illegible]; Callelo, Hugo. *Gramsci: del americanismo al Talibán*. Altamira, Buenos Aires, 2003.

Capítulo XLIV: La Escuela de Frankfurt

Textos

Adorno: *Dialéctica negativa*. Versión española de José María Ripalda. Taurus, Madrid, 1975; *Tres estudios sobre Hegel*. Versión española de Víctor Sánchez de Zavala. Taurus, Madrid, 1981.

Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*. Traducción de Jacobo Muñoz. Trotta, Madrid, 2002; *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Akal, Madrid, 2007.

Marcuse: *Eros y civilización*. Traducción de Juan García Ponce. Planeta Agostini, Bogotá, 19[illegible]; *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Antonio Elorza. Ariel, Barcelona, 1994.

Fromm: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976; *¿Tener o ser?* Traducción de Carlos Valdés. Fondo de Cultura Económica, México, 1978; *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Traducción de Eduardo J. Prieto. Paidós, Buenos Aires-Barcelona, 1984; *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*. Traducción de Noemí Rosenblatt. Paidós, Barcelona, 2000; *El miedo a la libertad*. Paidós, Barcelona, 2000.

Literatura

Para la **Escuela de Frankfurt:** Bedeschi, G. *Introduzione alla Scuola di Francoforte*. Laterza, Roma-Bari, 1987.

Para **Adorno:** Müller-Doohm, Stefan. *En tierra de nadie Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*. Herder, Barcelona, 2003; Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Herder, Barcelona, 2003.

Para **Horkheimer:** López Álvarez, Pablo. *Espacios de negación: el legado crítico de Adorno y Horkheimer*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; Margalit, Avishai. *Ética del recuerdo: lecciones de Max Horkheimer*. Traducción de Roberto Bernet. Barcelona, Herder, 2002.

ÍNDICE ONOMÁSTICO[1]

[1] En este índice:

– Aparecen en versalita los nombres de los filósofos y de los hombres de cultura pertinentes en el desarrollo del pensamiento occidental. En negrita se indican las páginas en las que se trata temáticamente al autor y en cursiva las páginas de los textos.

– Aparecen también en cursiva los nombres de los críticos.

– En caracteres normales aparecen todos los nombres que no pertenecen a las clasificaciones anteriormente mencionadas.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

El presente volumen comprende los temas filosóficos fundamentales que tuvieron lugar desde Nietzsche hasta la escuela de Frankfurt: la filosofía del siglo XIX al siglo XX, contribución de España a la filosofía del siglo XX; fenomenología, existencialismo, hermenéutica; Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y la filosofía del lenguaje; espiritualismo, nuevas teologías y neoescolástica; el personalismo; libertad del individuo y trascendencia divina en la reflexión filosófica judía contemporánea (Buber, Lévinas).

Como es propio de esta *Historia de la filosofía*, este volumen contiene la exposición de los autores de la misma, recurre a los textos fundamentales en que se apoya la obra, de modo que el lector puede seguir en sus propias palabras las argumentaciones fundacionales. Así mismo, el texto presenta cuadros sinópticos, mapas conceptuales e ilustraciones que permiten que la lectura sea no sólo clara, ilustrativa, sino también rigurosa, problematizadora e inductora tanto de la reflexión como de nuevos caminos para investigar.


ISBN: 978-958-715-081-0



